

جان فرانسوا بايار

أوهام الهوية

ترجمة حليم طوسون



أوهام الهوية

تأليف
جان فرنسوا بايار

ترجمة
حليم طوسون



L'illusion identitaire

Jean François Bayart

أوهام الهوية

جان فرنسوا بايار

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٢ ٣٦٢٨ ٤

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الفرنسية عام ١٩٩٦.

صدرت هذه الترجمة عام ١٩٩٨.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي. جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الأستاذ حليم طوسون.

المحتويات

٩	تقديم
١٥	الجزء الأول: نبذ اليوجوليه الجديد وصل!
١٧	مقدمة
٢٣	١- التبادلات بين التقاليد: العولة والانغلاق الثقافي
٦٥	٢- الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟
١١٥	الجزء الثاني: البوم ذات النظرة اللزجة
١١٧	مقدمة
١٢٧	٣- المدينة المتخيَّلة
١٦٧	٤- تجسيد الخيال السياسي
٢٠٩	خاتمة
٢٢٥	الهوامش

الإنسان كائن يتشبث بشبكة
المعاني التي نسجها بنفسه.

ماكس فيبر

تقديم

ترجع هذه الدراسة إلى فكرةٍ واصلتُ معالجتها منذ نهاية السبعينيات في إطار تعاملي مع مركز الدراسات والبحوث الدولية التابع للمؤسسة القومية للعلوم السياسية. وكانت العلاقات بين التصورات الثقافية والممارسات السياسية والأساليب الشعبية في التحرك السياسي، والخيال السياسي؛ أي باختصار: ما أسَمَيْتُه «بيان السياسة» هو الموضوع الرئيسي في هذه الدراسة.¹ (١) وقد انصبَّ جهدي على سبر أغوار تلك العلاقات بالرجوع أساساً إلى مجتمعات أفريقيا جنوب الصحراء، وتركيا، وإيران، وهي البلاد التي درستها بشكل مباشر، على ألا يحول ذلك دون أن ألجأ إلى مقارنات تتعلق بأوضاع أخرى تخص جنوب آسيا وشرقها، وشمال أفريقيا وأوروبا، وذلك بفضل المساعدة التي أسداها لي العديد من الزملاء.

وشاءت الصدفة أن أشرع في كتابة هذا المؤلف في وقت اكتسبت فيه تصورات دراسية التي تبدو ظاهرياً مجردة تماماً، مغزىً مباشراً ومأساوياً، وتجلت بالأخص في حروب يوغسلافيا السابقة، والقوقاز، والجزائر، ومنطقة البحيرات الكبرى في أفريقيا. وقد انعقدت تلك النزاعات حول مفهوم الهوية. وهي تستمد قوتها المهلكة من افتراض يزعم أن «الهوية الثقافية» تقابلها بالضرورة هوية سياسية لا تخلو هي أيضاً في الواقع من طابعها الوهمي. والحق أن كلاً من هاتين «الهويتين» تكون في أحسن الأحوال بناءً ثقافياً أو سياسياً أو أيديولوجياً، أي بناءً تاريخياً أصلاً. فلا توجد هوية طبيعية تفرضها الأوضاع. والتعبير الفرنسي المستخدم للإشارة إلى السكان الأصليين في بلد ما باعتبارهم «فطريين» تعبير خادع. كما أن مصطلح «الهوية الأصلية» الدارج استخدامه من جانب الأنثروبولوجيين والمتخصصين في العلوم السياسية غير موفق هو أيضاً. فليست هناك سوى «استراتيجيات للهوية» يتبعها بشكل رشيد محركون يمكن التعرف عليهم، ومنهم

محترفو السياسة (الأبارتشيك) الشيوعيون الصرب الذين تحوّلوا إلى قوميين متطرفين، وغلاة الهوتو الروانديين، كلٌّ منهم بميليشياتهم المسلحة وأحلامهم وكوابيسهم المتعلقة بالهوية، والتي نتقبلها لأنها ترضينا أو تثير رعبنا. غير أنه ليس مقصياً علينا بأن نظل أسرى لتلك التأثيرات السحرية التي أثبتت بطلانها قبل أن تكشف عن أقصى درجات قسوتها. فقد اتضح غداً الحرب العالمية الأولى أن طريق أوروبا القوميات و«الاقتصاديات القومية» مسدود، حتى إنه قيل إن أدولف هتلر كان «قومياً ولسونياً منطقياً».²

ويتمثل هدف التساؤل الذهني بالذات فيما يساعد على «تخليصنا من ذاتنا»، فما جدوى السعي الحثيث إلى المعرفة إذا ما اقتصر على كسب المرء المعارف، هذا إن لم يكن أيضاً التشويش على ما لديه من معرفة؟³ ويبدو أنه ليس هناك أمرٌ ملحٌ في نهاية هذا القرن سوى «الضلال» الذهني للمواطن الذي يفكر في حدود ما قد يعفيه ذلك، بقدر الإمكان من ضلالات أخطر. وليست هناك أي دواعي قلق معاصرة إلا وتثير قضية أوهام الهوية؛ فالحركة العامة الرامية إلى إزالة الحواجز بين المجتمعات بـ «العولمة» و«الكوكبة» مصحوبة باحتدام وتأجج الهويات الخاصة، سواء كانت عقائدية أو قومية أو اثنية.⁴

والعلاقة الجدلية بين الاتجاه نحو الكونية وتأكيد الخصوصيات تكمن وراء أغلب الظواهر التي تحتل مركز الصدارة في مختلف وسائل الإعلام، ومنها: التوسع في اقتصاد السوق، ورواج الفكر الديمقراطي خارج نطاق العالم الغربي، والتوسع في المبادلات التجارية وانتشار الإعلام بشكل لم يُسبق له مثيل في كافة أنحاء العالم، وجموح موجات الهجرة، وانبعث العنصرية المعلنة من جديد في أوروبا، وعمليات «التطهير العرقي» المصاحبة للعديد من النزاعات، وكفاح الشيباس في المكسيك من أجل الاعتراف بخصائص هويتهم الهندية، وهذيان فلاديمير جيرينوفسكي في روسيا، ورواج الدعوة إلى «استقامة الحكم» والاعتراف بتعدد الثقافات في الولايات المتحدة، واشتداد نفوذ القوميين الهندوس وجهاد المتأسلمين. وتتطلب تباينات تلك الظواهر العقلانية والاستيهامية في الوقت نفسه أن نتفهم بقدر أكبر دوافع العولمة ونقيضها المتمثل في الاحتماء بالهوية.

ويستلزم ذلك نقداً سياسياً لمفهوم الثقافة الذي تعتبره التعليقات الدارجة منها. هل تكون الكونفوشيوسية الحافز الذي يحقق النجاح الاقتصادي الذي توصّلت إليه اليابان والبلدان الصناعية الجديدة في شرق آسيا؟ وألا يفرض الغرب على بقية أنحاء العالم تعريفه الخاص لحقوق الإنسان والديمقراطية؟ وهل تتمشى الثقافة الأفريقية مع تعدد الأحزاب؟ وهل يشكل الإسلام عقبة لا يمكن التغلب عليها في سبيل انضمام المغاربة والأتراك إلى

أوروبا الغربية؟ إنها على حد سواء ضروبٌ من عدم التيقن، أو بالأحرى ضروب من التأكد الراسخة التي نصطدم بها باستمرار. والاحتماء بالهوية في المجال السياسي يواكبه تخلف وانزواء التساؤلات الذهنية، بل والمعنوية. لقد أعلن أحد وزراء الجنرال ديغول السابقين في الجمعية الوطنية: «إنهم سود، ونحن بيض؛ ولذا يجب ألا نتدخل (في رواندا)». ويقر قاضٍ عسكري تابع للجمهورية الفرنسية بأن هناك ظروفًا مخففة بالنسبة لجنود من الفرقة الأجنبية المتهمين بقتل صياد مخالف لأن اغتياله تم في وسط أفريقيا. ويرى وزير للثقافة فرنسي أن فيلم حديقة الديناصورات «يهدد الهوية الفرنسية». ويؤكد رئيس وزراء سابق أصبح فيما بعدُ رئيسًا للجمهورية أنه لا مفر من فشل الديمقراطية في أفريقيا بسبب القبلية. أما صامويل هانتنجتن، الإخصائي السياسي الأمريكي الشهير، فيعلن بكل ثقة أن القرن الحادي والعشرين سيهيمن عليه «صدام الحضارات».

والدهش في الأمر ليس التشدد بمثل هذه الحماقات برباطة جأش من يستأصل الأسنان، ولكن احتلالها مركزًا أوسع فأوسع في المداولات العامة. ويقول ت. تودورف في كتابه المعنون «نحن والآخرون: التفكير الفرنسي بخصوص الاختلافات البشرية»: «أصبح الطابع النسبي للقيم الثقافية أو التاريخية مسألة دارجة في مجتمعنا؛ وكثيرًا ما يكون مصحوبًا على الأقل باستحالة التواصل مبدئيًا بين الثقافات إن لم يكن التأكيد على انتمائنا إلى أنواع أو فروع أنواع مختلفة»⁵. وهذا النزاع قديم وشائك. وعندما يصطدم هذا النزاع ليس فقط بالقناعات، بل وأيضًا بالاستنتاجات التي استخلصها الباحث من خلال عشرين سنة من الملاحظات المتعلقة بمختلف المجتمعات، فإنه يتعين عليه أن يشارك فيها لا كمجادل أو مثقف ملتزم أو فيلسوف بقدر ما يشارك فيها كمحلل للواقع السياسي.

وترمي الصفحات القادمة إلى التوصل إلى هدف يظل متواضعًا حتى وإن تحلى بالتوجيهات النيتشوية؛ فهي تبغي النيل من الحماقات المتعلقة بالهوية بطرح إشكالية النظرة المضادة للتقوقع الثقافي^(٢) بالنسبة للعلاقات بين الثقافة والسياسة. ومن الواضح بالطبع أن العمل السياسي في حد ذاته عمل ثقافي ولا تكمن القضية في ذلك. بيد أن الانغلاقية الثقافية عاجزة بالذات عن تحليل ذلك الترادف الوثيق بين الثقافة والسياسة؛ لأنه يُعرف الثقافات كجوهر مستقل، ويسلم مقدمًا بأن العلاقة بين تلك الثقافات والعمل السياسي علاقة خارجية. على نمط الترابط الأحادي الجانب بين العلة والمعلول. وأنا لا أنكر أن هناك تقليدًا فكريًا متكاملًا يعتبر الثقافة مبدأً للانفتاح والعملية. وزد على ذلك أن النقاد الأوائل لعصر التنوير لا يرفضون بالكامل التراث الكانطي ويظلون سابقين على القومية وعلى

الانغلاقية الثقافية على غرار هردر^(٣) الذي لم يكن قد تحدّث بعدُ بصراحة عن «روح الشعب» (volksgeist).⁶ لقد تعيّن بالفعل انتظار الرومانسية الألمانية لكي تصبح الثقافة مبدأ استبعاد، من فرط كونها مبدأ انفراد وانتماء، ولكي تغذي الروح القومية وما هو أسوأ من ذلك من عنصرية. وفيما عدا العواقب السياسية التي ترتبت على تحويل فكرة الثقافة (أو أتاحت هذا التحول)، فإننا نصادف اليوم مشقة كبيرة في فهم العلاقة التي تقيمها مع ممارسات السلطة.

غير أن هذه الدراسة لا ترمي فقط إلى انتقاد الانغلاقية الثقافية في المجال الأيديولوجي أو السياسي أو الأكاديمي. وهي تقترح إشكالية جديدة للعلاقات بين العمل السياسي والعمل الثقافي، وتأمل أيضًا الإسهام في معالجة أفضل لقضية نشأة الدولة. ويقترح بروس بيرمان وجون لوندل في مؤلف هام لهما التمييز بين «بناء» الدولة بوصفها تأسيسًا واعيًا لجهاز للرقابة السياسية، وبين «قيامها» باعتبارها تطورًا تاريخيًا نزاعيًا، لا إراديًا وغير واعٍ إلى حد كبير، يدور في خضم مواجهات وتسويات على يد جماهير مجهولة.⁷ والقارئ الملم بأعمال السابقة يدرك أنني أعطي الأولوية في اهتماماتي للجانب الثاني، وينطبق ذلك على الصفحات القادمة. ويتعين أن يكون طرح قضية البعد الثقافي الملازم للعمل السياسي عاملاً مساعدًا يُمكننا من تشذيب تحليلاتنا الخاصة بـ «قيام» الدولة والتفكير في الابتكار المفارق في الكثير من الأحوال، والذي نطلق عليه عادةً تسمية الحداثة.

ومن المفيد لذلك الرجوع إلى مكتسبات السوسيولوجيا التاريخية المستوحاة من أفكار توكفيل وفيدر، وملاحظة مدى ما حققته هذه المعالجة من ثراء، بالأخص بقلم المؤرخين والأنثروبولوجيين. وعليه فإن الطريقة الثالثة والأخيرة للتفاعل مع هذه الدراسة النقدية للحماقة المرتبطة بمجال الهوية، تتمثل في النظر إليها كدعوة إلى الرجوع إلى مؤلفات أصلية تخص العلم السياسي الذي لم تذو أبدًا قدرته الكشفية مع مرور الزمن. ولا يعني ذلك الاعتصام بالأكاديمية المتحذقة، بل التوصل من خلال إعادة قراءة هذه المؤلفات إلى المزيد من الإبداع التفسيري، كما كتب توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩م) بكل دقة في مقدمة الطبعة الأولى لمؤلفه المعنون الديمقراطية في أمريكا: «يجب أن يكون هناك علم سياسي جديد من أجل عالم جديد تمامًا.» ومما يسترعي الانتباه حقًا عند التعمق في تلك الكتابات المؤسسة لعلم السياسة ذلك التلاقي بين التساؤلات المطروحة. لقد بذل المثقفون طاقة هائلة لإقامة جدران بين معالجات أقرب إلى التكامل منها إلى التعارض ولتجميد أفكار حية في مدارس. ومن الممكن أن يكون تتبع الخيط الذي يربط فوكو باسينوزا، وتوكفيل، وفيدر، وترويش، ونوربرت إلياس أحد الطرق المختصرة للاطلاع على محتويات هذا الكتاب.

الملاحظات

(١) ملاحظات هذا الكتاب المرَّحَّلة إلى صفحاته الأخيرة لا تشتمل إلا على مراجع بيبليوغرافية. وبوسع القارئ الذي لا يهمله التعرف على المصادر التي استعنت بها أن يتغاضى عنها. المؤلف

(٢) التقوقع الثقافي (culturalisme) يُقصد به المفهوم السوسيولوجي الذي يرى أن كل بيئة ثقافية تُكسب الفرد شخصية وسلوكًا وأفكارًا وعقلية متميزة، ولكنه يعتبر أن أي تفاعل أو تداخل مع ثقافات أخرى لا بد وأن يؤدي إلى فقدان الأصالة.

(٣) يوهان هردر (١٧٤٤-١٨٠٣)، كاتب وفيلسوف ألماني صاحب مفاهيم حول اللغة والأدب تمجد الخصائص الشعبية في مواجهة المثل الكلاسيكية، فكان له تأثير على جوته أيام شبابه.

الجزء الأول

نبذ البوجوليه الجديد وصل!

مقدمة

روت صحيفة الجازيت التي تصدر في دوالا، الميناء الرئيسي في الكاميرون، في عددها الصادر في ١٤ ديسمبر ١٩٨٨ وقائع «حفل رائع في بايانجام»، الواقعة على الهضاب العليا بغرب الكاميرون. كان الحفل مقامًا بمناسبة الإنعام على السيد سوهانج أندريه، رجل الأعمال الشهير بمنصب «الفواجب»؛ أي كبير مستشاري شيخ القرية التي نشأ فيها. غير أن الحفل كان «احتفالًا ذا أبعاد متعددة»، يتضمن ثلاث مناسبات أخرى؛ فقد احتفل السيد سوهانج في الوقت نفسه بمناسبة مرور ثلاث وعشرين سنة على عقد قرانه على زوجته، وافتتاح الكنيسة الخاصة التي أقامها في حكره، ثم تنصيبه «زميلًا للبوجوليه». وجاء في ختام مقال الصحفي: والحق أنه كان حفلًا لا يُنسى واكتشافًا مثيرًا لكل المدعويين الذين انصرفوا حاملين معهم من بايانجام ذكرى قرية لطيفة وسط منظر طبيعي جميل في ظل جو معتدل. وكانت الكلمة الوحيدة التي لهجت بها كل الألسنة: شكرًا يا فوجاواب سوهانج أندريه!

والمسألة محسومة هنا وفقًا لتفكيرنا. فنحن بصدد بلد أفريقي ينتمي إلى العالم الثالث، والكاتب الضحل التابع للصحيفة المحلية يحكي لنا بلغته الساذجة تفاصيل عُرف مألوف؛ فصاحب الحفل رجل من الأعيان، وقد أنعم عليه رأس القرية التقليدي بلقب مكافأة له على «أعماله» و«خدماته» و«ما أسدته يده من صنائع». والرجل بالطبع من أصحاب العمل الرأسماليين، وهو فضلًا عن ذلك مسيحي، وزوج مستقيم متزوج من امرأة واحدة على ما يبدو. ومع ذلك فإن أغوار أفريقيا لا تزال تخفق في جنباته.

غير أن هذا التحقيق الصحفي يحكي للقارئ الأريب أشياء أخرى خلافًا لمناخ ثقافة مختلف تقليدية. أولًا: ما هي تلك الثقافة بهذه المناسبة؟ يشكل البامبليكة في الكاميرون مجموعة مركبة، سواء من حيث تنظيمها السياسي أو اللغة.¹ كما أن أصولهم متنوعة،

وهم يقدمون مثلاً لتكوين اثنية، بات كلاسيكياً. فالمجتمع الباميليكي مجتمع حدودي بالمعنى الأمريكي للمصطلح (frontier)؛ فقد تكون من مهاجرين، أي رواد بمعنى آخر، وفدوا من الجهات. والواقع أن السلوك الاقتصادي لهذه الجماعة البشرية، التي يكال لها المديح لـ «ديناميكيته» أو تثير المخاوف في بقية أنحاء البلاد، متنوع إلى حد كبير، كما أن سخاء السيد سوهانج يجب ألا يخدعنا، فهو يحيلنا ولو جزئياً، إلى مفاهيم أصحاب العمل المتعارضة مع ممارسات غيرهم الذين لا يستطيعون الادخار.

والزعامات الباميليكية لها طابعها التقليدي، ولم تكن من صنع المستعمر، على عكس العديد من المؤسسات الأخرى من هذا النوع في أفريقيا، إلا أنها تعرضت لتغيرات ملحوظة منذ القرن الثامن عشر. فقد تمكن الزعماء بصفة عامة من التحرر من رقابة مجالس الأعيان والعامّة الملتفين حولها، فبسطوا نفوذهم وازداد ثراؤهم بشكل كبير بفضل اندماج مجتمعهم في السوق العالمية ثم الاحتلال الاستعماري. وكانت الحركة القومية والانتفاضات في الخمسينيات والستينيات على وشك الإطاحة بهم. وأشعلت النيران في أغلب القصور غير أن مؤسسة الزعامات أعيد بناؤها من جديد — بالمعنى الحقيقي للكلمة في الكثير من الأحوال — وانضمت إليها نخب جديدة تزودت بالمعارف الغربية. ومن الأمور الدارجة في بلد الباميليكيين، كما في العديد من المجتمعات الأفريقية الأخرى أن يكون الزعيم التقليدي في الوقت نفسه والياً، أو صاحب منشأة بالأخص. ووفقاً لما أورده الصحفي التابع لصحيفة الجازيت: «فقد تم بذل كل ما يلزم لكي يتمشى الانفتاح على الحداثة بالتقاليد». وبمعنى آخر فإن هذه التقاليد ليست جامدة ولا تحظى بالإجماع. وهي تتوافق إلى حد ما مع التغيير، وتعرض لتفسيرات متناقضة من جانب السكان الأصليين أنفسهم؛ فمنذ الأخذ بنظام تعدد الأحزاب في ١٩٩٠م، أصبحت بلاد الباميليكيين أحد معاقل المعارضة التي يواجهها رئيس الجمهورية. غير أن الزعماء ورجال الأعمال رأوا في نهاية المطاف، وبأعداد كبيرة، أنه يتعين عليهم تأييد ترشيحه في انتخابات عام ١٩٩٢م. وقد دفعتهم إلى ذلك الضغوط السياسية والمصرفية والضريبية والبوليسية الشديدة من جانب النظام.

وهناك تقليديون آخرون لا يقلون عنهم تمسكاً بالأعراف. فبوسع زارعي الكروم في منطقة بوجوليه (على مقربة من مدينة ليون) «أن يحتفلوا بطقوس طائفهم العريقة [...] في الإطار الريفي لبايانجام» بوجوههم الحمراء وصدرياتهم الزرقاء، وتفوح منهم نكهة الأراضي الفرنسية، ولا يقلون حماساً عن الراقصين المحليين الذين تزينوا بالريش. ويجسد الحفل الذي أقامه السيد سوهانج «اللقاء بين الأخذ والعطاء الأثير لدى ليوبولد

سيدار سنجور»، كما أكد ذلك الصحفي المداح: «فهناك من جانب ممثلو منحدرات بوجوليه الذين أحيوا بعض عادات أعماق فرنسا في بلد يقع تحت مدار السرطان، ومن جانب آخر ضيقوهم الكاميريونيون الذين قدموا عرضاً لبعض أوجه تراث بلاد المياميليكين الثري والحي.»

بيد أن الحداثة يقابلها المزيد من الحداثة؛ فحضور أعضاء من رابطة البوجوليه في الكاميرون شاهد على استعداد راسخ في مجال الأعمال وعلى الإخلاص الحميد للطقوس الجديدة التي انتشرت في الثمانينيات، ألا وهي التصدير وغزو الأسواق الدولية. وكان أعضاء الرابطة قد احتفلوا قبل ذلك بيومين، بنفس الطريقة «وفقاً لطقوس طائفتهم العريقة» في حدائق قصر أكوا الذي يملكه أيضاً السيد سوهانج، لكي يتذوق «مئات الضيوف» نبيذ البوجوليه الجديد.

وعلى أي حال فإن مسألة البديل: التقاليد أو الحداثة، مطروحة بشكل خاطئ. فتقاليد زراعة الكروم تم ابتكارها مؤخراً. وأول رابطة لأنصار باكوس (إله الخمر عند الإغريق)، واسمها فرسان شفاطة النبيذ لم تنشأ إلا في عام ١٩٣٤م في قضاء نوي-سان-جورج. وكان مؤسسو هذه الرابطة من بوجوني حريصين بالأخص على مناهضة كساد المبيعات نتيجةً تحريم تجارة الكحوليات في الولايات المتحدة، وأزمة ١٩٢٩م، وتساعد موجة الحمائية في أوروبا. أما احتفال «سان فانسون الدوار» الذي يتم في يناير في أول يوم سبت بعد عيد شفيح زراع الكروم — وهو يجري كل عام في قرية مختلفة إما في منحدرات نوي (Nuits) أو في منحدرات بون (Beaune) — فلم يؤسسها فرسان شفاطة النبيذ إلا في عام ١٩٣٨م لأهداف تجارية سافرة. كما أن مولد رابطة نبيذ البوجوليه جاء متأخراً عن ذلك؛ إذ تأسست أكاديمية أنبذة بوردون وإمارتا بونتون دي ميدول وجراف في عام ١٩٥٠م.² وقد أوضحت صحيفة الجازيت أن السيد سوهانج ليس حديث العهد بتلك الروابط، فقد سبق أن نُصّب فارساً بالمجلس الأعلى لبوردو، وفارساً لمنحدر شامبانيا. وعليه فقد انضم إلى زمرة أنصار الفولكلور التجاري الحديث. ويتميز تاريخ النبيذ في فرنسا باستحداثاته المتواصلة. واستهلاكه يُعتبر في حد ذاته مؤشراً ثابتاً للهوية الفرنسية؛ إذ عمَّ كافة أرجاء البلاد وتغلب على الجعة والسايدر منذ الحرب العالمية الأولى بفضل التعبئة العامة وبطاقات التموين، وظل ينتشر منذ منتصف القرن. وإذا كانت مبيعاته قد قلت إلا أنها تعرض منتجات من نوعية أفضل.

وفي إطار الأوضاع في الكاميرون خلال الثمانينيات، تعادل عادة الاحتفال يتذوق نبيذ البوجوليه الجديد تعادل ما أسماه مؤرخو الاستعمار «سوء فهم فعلاً». لقد جاء زراع

الكروم الفرنسيون ليبيعوا إنتاجهم فأدهشتهم العادات المحلية. وتأثر السيد شوفرييه، عضو وفد البوجوليه بالجو القائم فلم يتردد في الانضمام إلى راقصي وراقصات شياخة بايانجام الذين أحيوا الحفل البداية حتى نهايته. ويلجأ السيد سوهانج الذي يبدو أن مناصبه المتتالية لم تشذب قدرته على التذوق — إذ انحدر من نبيذ بوردو إلى نبيذ بوجوليه — يلجأ إلى الرموز الثقافية الغربية لكي يكتسب شرعيته، ليس فقط في بلده أو نحو شركائه الأجانب، ولكن أيضاً في نظر أهل قريته. والمشهد العتيق يبدو مفرطاً في «ما بعد حداته»، ومما لا شك فيه أنه يجعلنا نلمس عملياً «إعادة صياغة التباين» الذي يتحدث عنه جيمس كليفورد:³ فالعولمة والكونية ليسا مرادفين للتماثل الثقافي. ومع ذلك فإن هؤلاء «السود» و«البيض» يتجرعون نفس النبيذ، وينتسبون إلى نفس العقيدة الدينية، ويؤدون نفس الخطوات في الرقص. ومنذ عهد قريب كان بعضهم السادة وكان الآخرون عبيداً، وربما يصطدمون ذات يوم من جديد بدعوى اختلاف لون بشرتهم. فبعد سنوات قليلة من تنصيب السيد سوهانج دعت الجبهة الاجتماعية الديمقراطية الراسخة القدم في الولاية الغربية إلى مقاطعة المنتجات الفرنسية — بما في ذلك البوجوليه! — احتجاجاً على مساندة فرنسوا ميران للرئيس بيا. غير أن الصداقة والتعارض يهيمنان في بايانجام، في هذا اليوم الجميل من نوفمبر ١٩٨٨ م. ويمكننا القول عن طريق المحاكاة الكاريكاتورية، أن البوجوليه الجديد هو المشروب «العضوي» الخاص بالكتلة التاريخية الفرنسية-الأفريقية.^(١)

ومفهوم الثقافة التقليدية ليس مفيداً لنا بقدر كبير لفهم الحفل الراقص الذي أقيم في بايانجام، سواء من جانبه الفرنسي أو الكاميروني. ومع ذلك فإن استراتيجية النفوذ والارتقاء الاجتماعي التي ينتهجها السيد سوهانج، والنشاط الاقتصادي لمنتجى نبيذ البوجوليه لهما أبعاد ثقافية واضحة؛ فزراع الكروم يرتدون ملابس فولكلورية، وأعيان المنطقة يتدثرون بملابس يمكن أن توصف بأنها إسلامية جديدة، والنساء تغطي رؤسهن قبعات صيفية ذات حافة عريضة، من أصل بريطاني، وهي لا تثير التهكم إلا في حدود بايانجام. أما السيد سوهانج فيرتدي حلة ويستخدم ربطة للعنق. كيف يمكن فهم هذا النوع من الممارسات الثقافية المفرطة في حيويتها في الكثير من الأحوال والمتغيرة دائماً دون تجميدها في الأكلشيهات حول عقليات الشعوب الاقتصادية والسياسية؟ وكيف يمكن الكف عن اعتبار الالتقاء بين «الحضارات» كصدام لا مفر منه؟ وكيف يمكن تجنب تصور التأقلم الثقافي والعولمة والكونية كرهان يكسب فيه طرف ما يخسر الطرف الثاني،

بحيث يؤدي حتمًا تبني سلوكيات وعادات أجنبية إلى فقدان الجوهر أو الأصالة؟ تلك هي التساؤلات الأولى التي يجب أن نقدم إجابات لها لدحض الحماقات المتعلقة بالهويات. ويمكننا أن نجمع تلك التساؤلات على النحو التالي: كيف يمكن أن نتفهم العلاقات بين الثقافة والسياسة دون أن نكون من أنصار الانغلاق الثقافي؟

الملاحظات

(١) الواقع أن الشامبانيا تُعتبر بالتأكيد المشروب العضوي للعلاقات الفرنسية-الأفريقية. ففي عام ١٩٨٩م، استوردت أفريقيا منه بما يتراوح بين ١٥ و ٢٠ مليون دولار. وكانت الكامبيون المشتري الأفريقي الأول للشامبانيا. والباميليكون الذين يطلقون عليها من باب السخرية «ماء البلد»، ويستهلكون كميات كبيرة منها، يكشفون عن فهم حميم لمفاهيم جرامشي الفيلسوف الماركسي الإيطالي الذي رفع رأسهم. وفيما يتعلق بالكتلة التاريخية في مرحلة ما بعد الاستعمار، انظر كتاب المؤلف المترجم تحت عنوان «سياسة ملء البطون: سوسيولوجية الدول الأفريقية»، الفصل السابع، الناشر دار العالم الثالث.

الفصل الأول

التبادلات بين التقاليد: العولمة والانغلاق الثقافي

يتسلط على العالم الحديث وسواس تلاشي التمايزات. فهو يخشى توحيد الأشكال، ويشعر بالتالي «بقلق عام متعلق بالهوية». وقد أبدى بيير هاسنر هذا الإحساس، فكتب يقول في مؤلفه العنف والسلام: من القنبلة الذرية إلى محو الاثنية (باريس، الناشر Esprit، ص ٣٠٩-٣٤١ و ٣٨٠-٣٨١): أخشى تمامًا أن تكون الهويات الثقافية الشهيرة في طريقها إلى الزوال عن طريق التحديث والأمركة والتلفزيون، وبأشكال توحيد أنماط المعيشة، بينما تشتد في الوقت نفسه الحاجة إلى الانفصال في إطار هذا الكون. كان يقال في الماضي إن الجمهورية الخامسة تعني التأمرك مع البقاء في الوقت نفسه في المعسكر المناهض للأمركة، ويظل التأمرك مستمرًا اليوم مع ابتكار هوية ثقافية مغالً فيها حتى يمكن الوقوف في وجه الآخرين.¹ وهذا «الخليط المكون من الترابط المتبادل واختلاف الأصول» يطلق العنان لآليات ثقافية معقدة تستوجب اللجوء إلى تقييمات غير قاطعة.

وقبل أن يؤكد أنثربولوجيو ما بعد الحداثة على «إعادة صياغة التباين» الملازم لكلية عالما، لاحظ فرنان برودل أن «الحضارة الصناعية التي يصدرها الغرب ليست إلا إحدى سمات الحضارة الغربية»، وأن «العالم الذي يستقبلها لا يقبل في الوقت نفسه هذه الحضارة في مجملها، بل العكس هو الصحيح».² وتتأكد صحة ذلك حتى في صميم أسلوب الإنتاج الرأسمالي، وعلى سبيل المثال في طرق وعقلية الإدارة الصناعية أو في استهلاك السلع الأكثر تجسيدًا لتلك العقلية. ف«التاريخ الثقافي» لسيارة من طراز مرسيدس ليس واحدًا في ألمانيا أو أفريقيا، ومسلسل أوشين الياباني والاستعراضات الموسيقية والعسكرية للفتيات بأزيائهن المبتكرة تنشط قيمًا أو أدوارًا اجتماعية متميزة من بلد إلى آخر.³ ولذا فقد

تكفل أحد المسؤولين الرئيسيين بشركة كوكاكولا بالرد على الأخذ عليها أنها «كوكاكولا الاستعمار» قائلاً:

«إنه تجريح لا مبرر له لأن هذا المنتج ليس له هدف سوى تقديم مشروب منعش لكم، وهو مستعد تماماً لفهم ثقافتكم، ولأن يكون له معنى عندكم، ولأن يتواجد من أجلكم، لماذا نُسَمون ذلك «كوكاكولا الاستعمار»؟

– لأنه يتم فرض قيم من الخارج.

– لا أرى ذلك، ولست موافقاً. وأعتقد أن الصداقة قائمة، وأنها متواجدة دائماً، وستكون كذلك إلى الأبد. وقد تواجدت قبل الكوكاكولا. فالكوكاكولا يمكن أن تختفي، أما الصداقة فلا. إنها تكتفي بإرواء الصداقة، وسيكون لها معنى معين في اليابان، ومعنى آخر في البرازيل. وتتعترف كوكاكولا بالفروق ولكنها حليفة الصداقة. ما الضرر في ذلك؟ ونحن لا نفرض، في رأيي، أي قيمة. وأعتقد أن الكوكاكولا لا تفرض نفسها بل تعكس»⁴

والواقع أننا لا يمكن أن نتصور اقتباساً ثقافياً دون أن يحدث هذا النوع من الاشتقاق الخلاق. ففي روسيا القرن الثامن عشر، نشأت عن إصلاحات بطرس الأكبر مؤسسات اجتماعية لا تمتُّ بصلة إلى العالم الثقافي أو المعنوي في أوروبا الغربية رغم أنها كانت تنسب نفسها إليه. فعلى سبيل المثال، كان أنصار عصر التنوير يقتنون هناك حريماً من الرقيق مكوناً من فتيات مثقفات يتدثرن بملابس أوروبية بدلاً من الملابس الروسية (ومما له مغزاه إعادتهن إلى أهاليهن إذا ما أخطأن، مع مصادرة تلك الملابس الجديرة فقط بمعية السادة). ولم يكن الإحساس الذاتي بالانتساب إلى أوروبا متمشياً مع أي تقارب حقيقي مع الممارسات الاجتماعية. وبالعكس كانت هناك «أوربة» حقيقية لبعض العادات دون أن يكون هناك تصور بأنها كذلك.⁵ وينطبق نفس الأمر اليوم على «الأوربة» أو «الأمركة» اللتين يدينهما المناهضون لـ «العولمة» وغيرها من «الاعتداءات الثقافية».

ومن الواضح بالنسبة للأنثروبولوجيين وإحصائي العلاقات الدولية أن صياغة التباين من جديد، الملازم للكونية، يتم جزئياً على صعيد المجتمعات المحلية، ويتمثل في تأجج الخصوصيات المرتبطة بالهوية.⁶ كانت حركة كمال أتاتورك «تدفع إلى العالمية» بكل ما للكلمة من معنى، وما كانت ترى أي حضارة إلا في الغرب، واستخلصت من ذلك أقصى الاستنتاجات تطرفاً لتحرير تركيا من وضعها «المثير للسخرية على نطاق

الكون» وفقاً لقول أتاتورك نفسه. غير أنه ضمن في الوقت نفسه انتصار الأناضول على الروملية ذات الأجناس المختلفة، وتواكب «تغريب» البلاد مع إعادة الاعتبار أو إعادة بناء ثقافة «تركية» فيها أنها تعبر عن روح «الشعب» في مواجهة الحضارة العثمانية.⁷ وفي وقتنا الراهن تدور المنازعات الحالية في البلقان أو القوقاز أو آسيا الوسطى أو شبه القارة الهندية، المشحونة جميعها بالإحساس العارم بالهوية، في نفس اللحظة التاريخية مع تدويل الاقتصاد بقيادة الليبراليين الجدد، دون أن نجد مع ذلك علاقة واضحة بين الظاهرتين.

ويتمثل الخطأ الشائع في إسناد استحالة اختزال التباين إلى «الثقافة»، أو بالأصح إلى العلاقة الخاصة تماماً التي من المفترض أن يقيّمها كل فرد مع ثقافته «هو». وقد أدركنا من خلال قراءة لأعمال ماكس فيبر أن الإنسان كائن يتشبث بشبكة المعاني التي نسجها بنفسه. وليس هناك أي نشاط، حتى النشاط المادي، إلا وكان منتجاً في الوقت نفسه لمعانٍ أو رموز. وتَفَهَّم أي ظاهرة اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية معناه الكشف عن «مبررها الثقافي»، كما أفادنا بذلك تيار أنثروبولوجي مضاد للنفعية؛ فالثقافة هي نفسها التي تشكل الفائدة.⁸

غير أنه ليس بوسعنا أن نؤكد أن «الدافع الثقافي» هو الذي يحدد تصرفاتنا أو أنه موجود ككلٍّ متكامل أو كنظام ملموس.⁹ وعلى سبيل المثال فإن توكفيل مخطئ في تأكيده على أنه «يوجد إلى جانب كل عقيدة دينية رأيٌ سياسي ينتسب إليها». وهو يسلم بذلك ضمناً على أي حال بعد بضعة سطور عندما يحلل المفارقة الأيرلندية إذ يقول: «يُبدى هؤلاء الكاثوليك إخلاصاً شديداً في ممارستهم لطقوسهم وحماساً فياضاً وتعلقاً قوياً بمعتقداتهم؛ وهم يشكلون مع ذلك الطبقة الأشد تمسكاً بالجمهورية والأكثر وفاءً للديمقراطية في الولايات المتحدة». وقد اضطرُّ إلى ترك مجال سوسولوجيا العقلية إلى مجال سوسولوجيا التنظيم الديني، فيقول في المجلد الأول من مؤلفه المعنون عن الديمقراطية في أمريكا: إن انزواء القساوسة سياسياً شرط لا غنى عنه لارتباط الكاثوليك بالديمقراطية ولتحررهم من واجب الطاعة.¹⁰ ويمكن إضافة عوامل أخرى، منها الظروف السياسية المتعلقة باحتلال إنجلترا لأيرلندا أو تمسك المهاجرين بتقاليدهم وعجزهم عن الاندماج، كما يمكن التنويه بأن الإيطاليين الكاثوليك في الأرجنتين زودوا الفرق القومية التسلطية بمزيد من الأفراد.

ثلاثة أحلام متعلقة بالهوية

تُشكل دائماً حجة الانغلاقية الثقافية بديلاً لإثبات وجهة النظر. ومع ذلك فلم يحدث من قبل أن بلغت الرواج الذي تلقاه اليوم. فإذا كان المطلوب تحليل الانطلاقة الصناعية للنامور الآسيوية، فسيتم الاستناد في الكثير من الأحوال، وبشكل مناقض، إلى التراث الكونفوشيوسي، مع الاستعانة بالسابقة اليابانية لإثبات أن الرأسمالية تستطيع أن تستخلص مراميها من التقاليد. وسيتمثل فن «التمويين» في الاستفادة من هذا الرأسمال الثقافي وجعل إدارة المنشأة متوافقة معه.¹¹ وهناك حالات مختلفة من «التنمية الاثنية» من المفترض أنها تدعم وجهة النظر هذه: الشتات الهندي والصيني، والباشماليكيون في الكاميرون، وأهالي صفاقس في تونس ... إلخ. حدود هذه التيقنات واضحة تماماً بكل أسف. فكأنه يكفي أن يصوب المرء نظريه نحو «ثقافته» لكي يحقق «تنميته»! ومن العسير الاستدلال بتلك الثقافة وقياس تأثيراتها، فضلاً عن أن المسائل ليست بتلك البساطة على صعيد الاقتصاد الكلي.

لقد أصبحت الأبعاد الثقافية للمعجزة اليابانية مسألة نسبية الآن بعد أن ظل المديح يُقال لها لأمد طويل ومن كل جانب. فالمنشأة العائلية الشهيرة التي صُورت على أنها أحد المفاتيح لا تؤكد على أن هناك مفهوماً يابانياً أبدياً. كان ذلك أحد أوجه البناء خلال الثلاثينيات في ظل الدولة-الأسرة المتسلطة والقومية المتطرفة حيث يمثل الإمبراطور أباهاً، وتمت صياغة أيديولوجيتها بينما لم تعد صناعتها في أيدي أرباب عمل فرديين كما كان الحال في عهد الميجي، ولكن في أيدي كوادر بيروقراطية تخرجت من جامعة طوكيو.¹² وبصفة عامة «لم يحدث أن تحولت ثقافة ما بقدر ما تحولت الثقافة اليابانية من خلال التبادلات وبتأثير الثقافات الأجنبية»،¹³ حتى إن بول فين يشبه اليابانيين في رواية جنجي وفي مرحلة ما بعد الحرب بالرومان في العصور القديمة قائلاً عنهم: «إنهم شعبٌ ثقافته ثقافة شعب بلد آخر، ألا وهو اليونان».¹⁴

والواقع أن اللجوء إلى أسطورة التقوقع الثقافي لتفسير المعجزة اليابانية يعود فقط إلى منتصف السبعينيات. وقد ظهرت بمناسبة ندوة هاكون حول تحديث هذا الأرخبيل، ولكنها تميل إلى الانحسار منذ فترة لصالح إشكالية سياسية بقدر أكبر تتعلق بالدولة والأمة؛ فالتفرد الياباني بات أقل ارتباطاً بالأرخبيل وأصبح تاريخياً وشرق-آسيوياً بقدر أكبر.¹⁵

ومن المعترف به الآن أن المسار الاقتصادي كان نزاعياً للغاية. لقد استخلص المؤرخون من أعماق الذاكرة انشفاقاً بليغاً بقدر بلاغة الرواية الشفهية المخترعة حول التوافق، فعدد

المصابين بأمراض نفسية المودعين في المستشفيات — وهم حوالي ثلاثة أمثال عددهم في الولايات المتحدة بالمقارنة مع عدد سكان يقل بمقدار النصف — لا يدل على أن هناك انسجاماً سماوياً يسود بين اليابانيين بخصوص ظروفهم المادية وثقافتهم.¹⁶ فهذا «النمل» على حد قول رئيس وزراء فرنسي سابق، له مطالب ويعترض بقدر ما يطيع وينتج. والحق أن النموذج الكونفوشيوسي عاجز عن تفسير هذا النوع من السلوك الذي سيوصف بأنه «منحرف» في أحسن الأحوال، كما أنه محكوم عليه بأن يتكتم على عدم الانضباط والغش وعلى تفسخ المؤسسات وارتفاع معدلات الجريمة المتعاظم في الصين.

وفي أحسن الأحوال تصبح المعارك الاجتماعية والاضطرابات الملازمة لكل تطورات تاريخية مرادفة للفوضى والاعتراب في نظر أنصار التقوقع الثقافي. ومع ذلك هل يمكن اعتبار ممثلي الكوميتو البوذي والكنائس المسيحية وأحزاب اليسار أقل انتماءً إلى الهوية اليابانية لرفضهم المشاركة في شعائر الاحتفال الكبير بالبواكير عندما اعتلى الإمبراطور أكيهيتو العرش في ١٩٩٠م، بدعوى أنه يتعارض مع مبدأ فصل الدين عن الدولة الذي ينص عليه الدستور؟¹⁷ والكوريون والتايوانيون الذين يحرزون نجاحات في نضالهم من أجل مقرطة بلادهم، أليسوا هم أيضاً أبناء هذين البلدين؟

والقضية ليست مطروحة بالطبع على هذا الشكل. فالنشاط السياسي أو الاقتصادي في شرق آسيا يتميز بصبغته الثقافية الراسخة، على غرار ما يجري في أي جزء آخر من العالم. ففي الصين تمادى تقديس شخصية ماو في استغلال رمز «الزونج» (الأمانة)، وكذلك الشارة المتخذة شكل القلب التي تحمل رسالة كونفوشيوسية واضحة.¹⁸ أما التايوانيون فلا يُقدِّمون على أي عمل دون استشارة عراف. بيد أن أيًّا من تلك الممارسات الثقافية لا يكفي لتفسير النشاط السياسي أو الاقتصادي. فهذا النشاط يحيل إلى ترتيبات أسبابها معقدة إلى حد كبير. ويعود الفضل إلى المدرسة الفرنسية في علم الحضارة الصينية في إثبات ذلك.¹⁹ وهكذا فإن مهارة «القط» زياوبنج في اصطياد «فئران» التنمية غريبة إلى حد كبير عن التراث الكونفوشيوسي، بل إنها تعود بالأحرى إلى التواصل الديناميكي لشكل خاص من الحكم متمثل في نظام «الإمبراطورية الممتدة» الحاكم الذي لا يتداخل إطلاقاً مع تاريخ البلاد، حتى وإن كان يشكل اتجاهًا ملحوظًا منذ عدة قرون. وعلاوةً على ذلك فإن موهبة «القط» بالغة التأثير بالأخص في الصين «الزرقاء» التي احتلت مركزًا اقتصاديًا مرموقًا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وهيأت «العصر الذهبي» للبورجوازية الصينية قبل الثورة الشيوعية. وتشكل «نهضة آسيا» إلى الآن على الأقل،

نهضة ذلك الحيز البحري الذي قد يكتسب وصفاً سياسياً مؤسساً من خلال التجربة التايوانية، على عكس «التحديث بلا تأسيس» المميز للإصلاح الاقتصادي لدنج زياوبنج.²⁰ والتجربة التايوانية تمثل في آنٍ واحد أكثر من مجرد تجديد للكونفوشيوسية، التأخر نسبياً في تحويلها إلى شعائر، وأقل من ذلك بالمقارنة مع «الصين الصفراء» المترامية الأطراف، وفيتنام، وكوريا الشمالية، وجميعها غير متأكدة من اللحاق بهذا التيار.

والواقع أن اللجوء إلى التاريخ الشامل والمتنوع مع ذلك، قد يتيح فهمًا أفضل للمسارات الآسيوية. ومن الواضح بالطبع أنه يتعين على هذا التاريخ أن يهتم بالتصورات الثقافية، شريطة ألا يغض الطرف عن تحولاتها مع مر الزمن وحسب مقتضيات الظروف وتحرك العناصر الفعالة في المجتمع. غير أن التحليل لا يمكنه أن يكتفي بهذا المستوى من المعرفة. ويتردى التقوقع الثقافي في أحسن الأحوال إلى حد إثارة السخرية أو الضحك. فالسيد سولومون²¹ يعلن بكل ثقة ووقار متصنع في مؤلفه عن ثورة ماو والثقافة السياسية الصينية، والذي تولت نشره مطبعة جامعة كاليفورنيا في عام ١٩٧١م: بوسعنا أن نقول عن ماو إنه زعيم «إستي» يريد أن يحول المجتمع الصيني إلى مجتمع «فمي». وهو يؤدي في أسوأ الأحوال — الأمر المؤكد في هذا المجال — إلى تخيلات واهمة للعالم تتحول بسرعة إلى حمى سيئة تصيب مفهوم الهوية.

والخوف الشائع ضد الإسلام الذي استبد بفرنسا والأمم الغربية الأخرى، وإن كان بقدر أقل، يرجع إلى تلك الحالة المرضية. ومن الأعراض الأولى لهذا المرض الخطاب الهذيان حول الخطر الشيوعي الذي أثارته الثورة الإيرانية. ولكي نقيم هذه الفكرة المحرفة بشكل سليم، يتعين أن ندرك أن إسقاط النظام الملكي البهلوي لم يكن ثورة شيوعية، ولا حتى ثورة دينية، بل بالأحرى «ثورة سياسية اتخذت، إذا صح القول، شكل ثورة دينية»، كما قال توكفيل بخصوص الثورة الفرنسية. وبالطبع فإن التدين الشعبي الشيوعي وفرّ لعمليات التعبئة الكبرى في ١٩٧٨م الجانب الأساسي من مفرداتها وتعبيراتها الرامية إلى الإثارة. وكانت الجماعات التي تولت زمام النظام الجديد قد صقلت أيديولوجيتها الراديكالية في المجال الديني خلال الستينيات والسبعينيات. غير أننا سنجد مشقة في الاستدلال على علاقة علة ومعلول تربط بين الإيمان الشيوعي (أو الهوية الشيوعية) وثورة الشعب الإيراني. فقد شارك فيها العديد من الإيرانيين السنيين، وبالأخص الأكراد. وسلك العديد من الإيرانيين الشيعة طريق التصوف الذي ندّد به علي شريعاني فيلسوف الثورة، كما لم تعتق أغلبية رجال الدين الفكر الخوميني. والجمهورية الإيرانية ليست

جمهورية الملاي، كما يقال ذلك بشكل آلي، كما أنها ليست من باب أولى جمهورية آيات الله، الذين أبدى أشهرهم تحفظاتهم، هذا إن لم يكونوا قد انتقلوا صراحةً إلى صفوف المعارضة. وهي على الأكثر، جمهورية بعض رجال الدين الذين يحتلون مراكز وسطى والمتحالفين مع العلمانيين. وقد تطلب تأسيسها اللجوء إلى القمع الشرس الموجه ضد نساء ورجال لا يقلون تمسكًا بالذهب الشيعي عن الذين تولوا تأسيسها: ملكيون وليبراليون وأيضًا شخصيات دينية، عارضوا ابتكاراتها في مجال اللاهوتية السياسية أو اعتمادها على الاقتصاد الموجه، وكذلك مناضلون ثوريون كانوا ينادون بإسلام مُطعم بالماركسية.²² ويتضح لنا مرةً أخرى أن التفسير الثقافي الانغلاقية يُغفل وضع نصيب التناقض والنزاع السياسي في الاعتبار. وعلاوة على ذلك، يصعب تفسير عدم انتشار تلك الثورة الشيعية خارج حدود إيران وعجزها عن تجاوز حدودها وتعبئة معتنقي هذا المذهب في لبنان والخليج وباكستان.²³ ولما كانت نفس العلة تُسفر عن نفس العلولات، فإنه يتعين الاعتراف بأن العامل الشيعي الذي أسهم في سقوط الشاه كان أقل حسماً من عوامل اجتماعية أخرى.

غير أنه بالرغم من تلك البدايات التي يؤكدنا الواقع، سارع الصحفيون والساسة بتحديد العدو، ألا وهو المذهب الشيعي، وذلك قبل تفاقم الأوضاع في الجزائر وظهور أطروحة «صدام الحضارات» التي أسعفتهم وأتاحت لهم فرصة مد الخوف المتسلط عليهم ليشمل الإسلام بوجه عام. فإذا أضرب عمال تالبوت وستروين في عام ١٩٨٢م، فإن جاستون ديفير، وزير الداخلية يسارع بالصياح: «إنهم أصوليون، وشيعة».²⁴ وإذا شن صدام حسين عدوانه ضد جارته إيران، سارع بمساندته جاك شيراك، الذي كان آنذاك رئيساً للوزراء إذ أعلن في حديث أدلى به لجريدة واشنطن تايمز في نوفمبر ١٩٨٦م: «هناك خطر داهم بالنسبة لنا جميعاً، قادم من إيران [...]، ويجب أن يكون هدفنا المشترك [...] تدارك اجتياح الأصولية للمنطقة، وتؤدي فرنسا نصيبها في ظل هذا الوضع بمساعدة العراق على تحجيمها».²⁵

وإذا وضعت فتيات مسلمات حجاباً على رؤوسهن، فلا بد وأن يكون ذلك بإيعاز من سلطات طهران الشريرة. وإذا احتجز مجاهدون جزائريون متأسلمون فتيات واغتصبوهن ثم ذبحوهن، فإن الأمر يقتصر على زواج المتعة الشهير، الذي لا يزال شائعاً في إيران رغم اعتراض سلطات الجمهورية الإسلامية عليه، علماً بأن اشتراطات هذا الزواج مختلفة عن ذلك إلى حد كبير.²⁶ ... ولحسن الحظ «فإن الجالية المسلمة في فرنسا جالية سنوية-مالكية،

وهي جالية معتدلة تريد أن تندمج، ولا تمتُّ بصلةً إلى الإرهاب ...»²⁷ كما أفادنا بذلك رئيس الجمهورية.

ويُشكل التفسير الثقافي الانغلاقية لذلك الإدراك الانتقائي للحقائق الإنزيم المبرر له. فلنقرأ مثلاً التقرير الذي وضعه جهاز استخبارات غربية في عام ١٩٩٢م. فقد حرص صاحبه أن يبرز بيت شعر فارسي، يوحي مقدّمًا بفحوى التقرير، جاء فيه: «شرارة واحدة تكفي لإحراق هذا العالم». وقد أوضح التقرير أن «المصير الإمبراطوري للشعب الفارسي راسخ تمامًا في اللاوعي الجماعي للإيرانيين ... فهو الذي يمنح كل مواطن إيراني ذلك الإحساس بالكرامة الوطنية البالغ أحياناً حد الغرور. وهو الذي يكمن دائماً خلف التطور الراهن في إيران. بل إن الخصائص الدينية في فارس، التي كانت نسطورية في العهد المسيحي، ثم شيعية في العهد الإسلامي، تشترك في الوعي بالمصير الإمبراطوري للأمة. وهناك اليوم قدرٌ كبير من التماثل بين العقيدة الشيعية والقومية الإيرانية، حتى إنه من الصعب أن نقول ما إذا كان تصدير الثورة الإسلامية التي يدعو إليها الإمام الخميني يهدف إلى نصرته الإسلام أم إلى استعادة أمجاد الإمبراطورية. فقد يكون الهدف النهائي للإمام وخليفه خاميني ورفسنجاني نفس هدف الشاه، ألا وهو استعادة الإمبراطورية، حتى وإن اختلفت استراتيجياتهم». غير أن تلك الاستراتيجيات المختلفة تستند إلى سمة ثقافية أساسية.

إذا أراد المرء أن يتحدث عن إيران، فيجب أن يظل مائلاً في ذهنه دائماً مفهوم «الكتمان» أو «التقية». وقد يُترجم هذان اللفظان بالمواربة أو التحايل أو المداينة، مع ضرورة إضفاء مفهوم ديني عليهما لتخليصهما من كل ما يمكن أن يعتبر سيئاً في هذا السلوك، فهو سلوك جيد بالنسبة للإيراني، ورجال الدين الشيعة يدرسونه (بقدر أكبر من السُنّيين)، ويجب ألا نضع ما يقوله الإيرانيون أو يفعلونه، في المرتبة الأولى. فهذه «المواربة» لها مبررها بالطبع عندما يتعلق الأمر بمصالح الدين أو الإمبراطورية [...] ووفقاً لنفس المبدأ الذي يقضي بأولوية الجانب الديني على الجانب السياسي أو الاقتصادي، يسعى الشعب والصفوة والقادة معاً إلى انتصار الإسلام «المضطهد» على الإمبريالية الغربية، منبع الاضطهاد. وهناك سلاحان مُشهران منذ عام ١٩٧٩م: بغض الغرب واللجوء إلى «الكذب» كوسيلة لتحقيق انتصار الثورة الإسلامية على

المسيحية واليهودية. وتسهم في هذا التكتيك الأساليب المبتكرة لجذب رءوس الأموال وتكنولوجيا الغرب.

وبناءً على هذه المسألة الانغلاقية ثقافياً يتم إطلاق العنان لتلك الآلة الهاذية: «فالضعف الذي حل بالعراق لم يؤدِّ فقط إلى القضاء لفترة من الزمن على المخاطر التي كانت تتهدد الحدود، بل يمكن أن تُغري أيضاً باستعادة مدينة كربلاء المقدّسة العزيزة على قلوب الشيعة الإيرانيين، وذلك عن طريق الشيعة العراقيين. وإذا كانت إيران تعارض الآن تقسيم العراق، فربما لأنها تريد لنفسها بالكامل لإعادة بناء الإمبراطورية الفارسية.» غير أن التهديد الملموس بقدر أكبر يتعلق بالانتشار النووي: فسواء تعلق الأمر بالشاه أو بأية الله، فإن الفكر الإمبراطوري يتطلب بالضرورة امتلاك السلاح النووي. فهو في نظر كل أمم العالم الثالث رمز الاستقلال والقوة^(١) [...] والانتشار له أبعاد دينية. والسلاح النووي يُعتبر حجة قوية في حوزة الملاي الموفدين للتبشير في الشرق الأوسط وأفريقيا. إنها بمثابة سورة نصر تضاف إلى النص الإيراني للقرآن (كذا). وبالطبع تُعتبر قرائن عزم إيران على التزود بالسلاح النووي «ضعيفة» باعتراف كاتب التقرير نفسه، ولكن هناك في رأيه قرينة أخرى «قوية إلى حد كبير»، ألا وهي زيارة مفتشي الوكالة الدولية للطاقة الذرية: «إذا كان المطلوب إخفاء شيء ما فإن الوسيلة الجيدة تتمثل في إظهار أنه ليس هناك ما يستلزم إخفاءه، وذلك عن طريق عمليات تفتيش لا تتضمن أي مخاطرة. ويتفق ذلك تماماً مع خط تفكير المواطن الإيراني العادي المؤيد لـ «التقية»: أي «الإخفاء». وهكذا نجد أننا بصدد إصدار أحكام على مجرد تصور للنوايا. فبالنظر من «عدم توفر دليل مطلق على النشاطات الإيرانية في مجال التسلح النووي»، فإن التهمة تعتمد على افتراضات ثقافية بحتة. «ويستدعي التأكد من ذلك أن توضع في الاعتبار تصريحات المسؤولين والمصلحة السياسية والدينية التي تحققها إيران بامتلاك سلاح نووي». ولما كان كاتب التقرير من يتامى الحرب الباردة، فقد طبق نموذج الخطر الشيوعي على التهديد الإيراني. فتصريح الرئيس رفسنجاني الذي أعلن فيه عزمه على ربط التكنولوجيا الغربية بالإخلاص للمبادئ الثورية، يتم ربطه فوراً بمقولة لينين الشهيرة: «سيعيب الغربيون لنا كل شيء، بل وأيضاً الحبل اللازم لشنقهم.» ومن المفترض أن إيران تجسد «إسلاماً ثورياً» تحول إلى «السلاح الأساسي لإرادتها الإمبراطورية».

«ويتمثل السلاح في التدريب في قم، في الجامعات الإسلامية، لكل الطلاب القادمين من كافة أنحاء العالم الإسلامي. إنه المساندة المالية التي تقدم للحركات الإسلامية

الخاصة بأقليات مضطهدة في مختلف الدول الإسلامية، إنه الأمل الذي يحدو كل المحرومين، بأن يعيشوا في عالم أفضل بالرجوع إلى قوانين القرآن القديمة. وتريد إيران أن تكون حامل رسالة الإسلام. وقد ورثت إيران ذلك عن الاتحاد السوفييتي، أمل البروليتاريا من خلال جامعة لومومبا ومساندته للحركات الثورية المحلية. ولدى إيران نفس الأوراق الراحبة مثل الاتحاد السوفييتي، وطن البروليتاريا. فهي وطن المعاناة والمحرومين والشهداء منذ هزيمة كربلاء في عام ٦٨٠ م والمبشر بآمالهم.»

ويرى صاحب التقرير أنه يتعين ألا يهمل التحول الذي يمثله ذلك «الإسلام الثوري» الذي يبدو «الإرهاب» الفلسطيني محترماً للغاية بالمقارنة معه:

«كان إرهاب السنوات العشر الأخيرة من فعل عرب مكافحين من أجل القضية العربية، ومن أجل التراب العربي في فلسطين. ومن الناحية النفسية يمثل إرهابي الثمانينيات جندياً يستخدم أسلحة الجندي: المتفجرات، والسلاح الناري، بل والسلاح الأبيض [...] والإرهابي التابع لأي نضال أو للجهة الشعبية لتحرير فلسطين يعتبر نفسه سليل الفرسان العرب الذين أقاموا إمبراطوريتي الأمويين والفاطميين: ويستخدم جندي الله السيف، والسلاح الناري، والمتفجرات إذا لزم الأمر [كذا] وهو ينازل عدواً هو أيضاً جندي. وفي حملتنا الصليبية — نحن الأوروبيين — الدليل على ذلك. ولكن الأمر مختلف تماماً بالنسبة للإسلام الثوري. فقد تحول العدو إلى «كافر» بغض تاماً. إنه الشيطان الأكبر الذي أهان إسلام الأجداد بسلاح التكنولوجيا ولا يجب إلحاق الهزيمة به فقط، بل وإنزال العقاب به وإبادته بالقضاء على تكنولوجيته التي تأسست عليها قوته وكانت المحرك لتطوره الاجتماعي. وإذا لجأت الأجهزة الإيرانية إلى استراتيجية إرهابية، فإن الأساليب التي ستستخدم ستكون مختلفة تماماً عن تلك التي عرفناها من قبل.»

وفي مواجهة ذلك «الإسلام الثوري»، يجب الاعتراف بأن «الشرعية علم»، وأنه من المناسب «تتبع تطور المؤتمرات الإسلامية التي تحاول، في طهران وغيرها، إزالة الخلافات بين الشيعة والسنة، وقياس مدى التأثير الحقيقي للفقهاء الإيرانيين في تنمية مختلف الاتجاهات الأصولية، وتتبع المجادلات بين مختلف المدارس الفقهية ... إلخ.» وبما أن

«الإسلام يطرق أبوابنا»، فإن صاحب التقرير يوصي ... بـ «تعيين مستشار في الشؤون الدينية، عليم بما يدور!» غير أنه لا يستطيع مع ذلك أن يخفي قدرًا من الحيرة والتردد، فيتساءل بكل وقار: «إيران المعتدى عليها، إيران المعتدية، إيران المحاصرة، إيران الثورية، إيران الإمبراطورية أو إيران الهشة؟ ليس من السهل سبر أغوارها. وعلى أي حال هل هناك إيران واحدة أو أكثر من إيران متعددة الأوجه؟» وعليه يجب تجنب المخاطر: «أعتقد إذن أنه من الفطنة، فيما يخصنا، أن نضع في اعتبارنا الحد الأقصى من المخاطر، أي إيران الإمبريالية والثورية التي تحمل رسالة الانتقام الإلهي والموعودة بفرض سلطانها على العالم. وقد نفاجاً باكتشاف أن التهديد الحقيقي أقل خطورة، ولكن المفاجأة ستكون آنذاك سارة.»

وبوسعنا أن نتساءل بعد الإفصاح عن تلك الدرر الانغلاقية عما إذا كان صاحب التقرير لا يشارك السيد سوهانج ميله المفرط في احتساء البوجولي الجديد. فالجمهورية الإسلامية تعتمد من جهة على توازنات في السلطة أعقد بكثير من «الإسلام الثوري». ²⁸ ومن جهة أخرى فإن سعيها إلى التزود بالسلح النووي، وهو ما تؤكد بالفعل مصادر أخرى (غير أمريكية)، يصطدم بمشاكل تتعلق بالتمويل ترجئ بدورها أجل حلول الخطر. ومن الممكن تفسير هذا المسعى عقلانيًا بمقتضيات الدفاع الوطني في ظل الأوضاع القائمة في الشرق الأوسط؛ فإسرائيل وباكستان والهند أصبحت فعلاً دولاً نووية، ونوايا العراق في هذا المجال ليست بالطبع من الأسرار. وعلاوة على ذلك فإن مصادر أمريكية، لا تميل مع ذلك إلى الترفق بإيران، أشارت في نفس تلك الفترة إلى أن الجهود العسكري في هذا البلد كان متواضعاً إلى حد كبير. وكان مقدراً بـ ١,٩ مليار دولار في السنة، في ميزانتي ١٩٨٩-١٩٩٠ و ١٩٩٠-١٩٩١م، وهو مبلغ لا يمثل، حسب البنجاجون، إلا سدس ميزانية الدفاع العربية السعودية، ونصف ميزانية الدفاع الإسرائيلية. وكانت اعتماداتها قد انخفضت بالنسبة لإجمالي الدخل القومي منذ السبعينيات، ف جاء ترتيبها السادس والستين في عينة مكونة من ١٤٤ بلداً، وذلك بعد العراق (الأولى) والعربية السعودية (السادسة) وإسرائيل (التاسعة) وتركيا (الحادية والخمسين) وفرنسا (السابعة والخمسين). ²⁹

ومنذ عام ١٩٨٢م، لم تتمكن الجمهورية الإسلامية على ما يبدو، من التقدم في طريق إعادة التسليح، نظراً لتدهور الأوضاع المالية وتردّي الإصلاح الاقتصادي. وعلى أي حال فإن مراقبي مناوراتها العسكرية لم تُثر قلقهم، على ما يبدو، حالة المعدات المشاركة في الاستعراضات. وفيما عدا الوضع في الاعتبار أن ما يخدمنا هو «تلك الازدواجية الجوهرية المميزة لكل ما هو إيراني»، وأن الأزمة نفسها ليست سوى خدعة مأكرة من جانب الملاي

المتطلعين إلى الانتشار، يتعين أن نعترف بأن التفسير الانغلاقى للأحداث يعود بالفعل إلى التخيلات السياسية التي تثير تأثيراتها دواعي القلق حول الواقع. فعلى سبيل المثال قرر السيد باسكا، وزير الداخلية الفرنسي في ١٩٩٤م فرض تأشيرة خروج «للتحكم على نحو أفضل في دخول وخروج الأجانب من ١٣ جنسية حساسة»، وحدد «قائمة أولى [...] مكونة من بلاد معروفة بالطبع، ومن أمم ذات خطورة كامنة، إما لأنها تمارس الإرهاب، وإما لأنها تخوض حرباً أيديولوجية». ولن يدهش القارئ بالطبع أن يجد إيران من بين «البلاد المعروفة بالطبع» ومن «الأمم ذات الخطورة الكامنة».³⁰

وعملاً بمثل هذا التفكير المبني على التصور الثقافى الانغلاقى والانزلاقات فى دلالات الألفاظ، تورطت فرنسا فى حلم متعلق بالهوية، ألا وهو عملية إبادة التوتسى فى رواندا. ومما لا شك فيه أن مساندة قصر الرئاسة فى فرنسا لنظام الرئيس هابيا ريماننا من أكتوبر ١٩٩٠ حتى أبريل ١٩٩٤م، بل وبعد ذلك أيضاً، تعود أصلاً إلى الدفاع المبتذل عن مصالح مادية صرفة؛ فالروابط بين عائلتي الرئيسين كانت معروفة للكافة، ومن الممكن أن تكون فرنسا قد التفتت حول عمليات الخطر المفروضة على بعض بلدان المنطقة بفضل تواطؤ الحكومة الرواندية. غير أن الحجج التي تدرت بها هذه السياسة كشفت عن جانب لا معقول ربما كان حاسماً. فبينما كان نهر كاجيرا يجرف جتتين كل دقيقة، وتنجرف عشرة آلاف جيفة فى بحيرة فيكتوريا، وراحت المعلومات تتردد حول القضاء على نصف مليون ضحية ومسئولية غلاة الهوتو الواضحة فيما يحدث، كان لا يزال هناك مسئولون عسكريون فرنسيون يبررون مكافحة الجبهة الوطنية الرواندية بضرورة الدفاع عن نشر اللغة الفرنسية!³¹

هل هي أذوية رخيصة تصلح للمناسبة، أم سذاجة من جانب ضباط لم يحسن كان سلسلة تهذيبهم؟ ليس ذلك مسألة مؤكدة؛ لأن الدبلوماسية الفرنسية فى جنوب الصحراء تتسلط عليها أحياناً ذكرى المهانة فى فاشودة، تلك المدينة الواقعة فى أعالي النيل، والتي اضطرت بعثة الجنرال مارشان إلى الجلاء عنها فى عام ١٨٩٨م تحت ضغط بريطانيا، وكان ديلكاسيه، وزير الخارجية، قد تنازل عنها ليدعم تحالفات فرنسا فى أوروبا ويعقد اتفاقاً ودياً مع لندن. وبالطبع لم يعد الاتهام موجهاً فى المقام الأول إلى إنجلترا الغادرة بل إلى الولايات المتحدة، نظراً لأن المملكة المتحدة مشهورة بخدمتها لها بكل حماس، ولأن الفريق الاستعماري الفرنسي لم يغفر للولايات المتحدة أبداً منذ الحرب العالمية الثانية تمسكها بالتجارة الحرة، ومساندتها لحركات التخلص من الاستعمار،

وهجماتهما ضد بقايا الميثاق الاستعماري من خلال مؤسسات بریتون وودز. وتعتبر أولًا عقدة فاشودة، التي لا تزال تعتمل في نفوس العديد من مخططي سياسة فرنسا في أفريقيا، عن ذلك الشعور بالحصار، والحمائية المتأصلة لدى بعض دوائر الأعمال والدبلوماسيين والجاليات المغتربة. ألا يبدو وجودها أو دورها في تشاد، وأفريقيا الوسطى، وزائير، ورواندا، ونشاط أجهزة الاستخبارات التابعة لها في السودان نفسه، كما لو كان سلسلة من عمليات الثأر المتوارية ردًا على الصفعة التي تلقتها في عام ١٨٩٨م؟ على أي حال فإن أحد الأسباب العديدة التي دعت فرنسا إلى التضامن مع الجزائر إيديما في تشاد في عام ١٩٩١م كان يرجع إلى العلاقات الحقيقية أو المفترضة بين جيلكريت أوليمبيو، المعارض الرئيسي له، وبين الأنجلوساكسونيين. ومع دنو الانتخابات التشريعية التي جاءت بالتجمع من أجل الجمهورية، وعلى رأسه جاك شيرك إلى الحكم، وُجّهت الانتقادات لحركة الحزب الاشتراكي لسياسته القائمة على «حرق الجسور» (كذا) التي كانت تحتقر «علاقات الصداقة» بين توجو وفرنسا، وتُجازف «بتهيئة الفرصة لبلدان أخرى لكي تحتل مكاننا».³² وفي الكامرون أيضًا، حامت الشبهات حول الأمريكيين والبريطانيين باستخدامهما سرًا ورقة قائد الجبهة الاجتماعية الديمقراطية المتكلم باللغة الإنجليزية، مما زوّد باريس بمبرر إضافي للتسليم بما يقدم عليه الرئيسي بيا من ضروب الشطط. وأخيرًا دافعت فرنسا بكل ما أوتيت من قوة عن مقعد زائير في صندوق النقد الدولي، رغم أن هذا البلد بات لا يفي بالتزاماته الخاصة بتسديد ديونه، وحتى لا يتقلص فريق المساهمين المتكلمين باللغة الفرنسية. كما أن المارشال موبوتو يحظى بمشاعر ود حقيقية على ضفاف نهر السين؛ لأنه يتحدث بالفرنسية، ولو بلهجة أهل منطقة قالونيا ببلجيكا، ولأنه استعاد مركزه كضامن لاستقرار الأوضاع في المنطقة بمناسبة الأزمة الرواندية في عام ١٩٩٤م. ولما كان عملاء فرنسا من الأفارقة يجيدون فهم دوافعها، فقد أصبحوا خبراء في إثارة مخاوفها لكي يتفاوضوا على خير وجه بخصوص مصالحهم، ولذا فإنهم يترددون في التظاهر بأنهم يتوددون لواشنطن لكي يحصلوا على المزيد من باريس.³³

بيد أن حلم الوحدة الثقافية الفرانكوية يبدو ضئيل الخطورة في نهاية المطاف، بالمقارنة مع مجموع الحماقات المتعلقة بهوية الاتنيات، والتي ارتضاها المسئولون عن سياسة فرنسا الأفريقية منذ العديد من السنوات، بمساندة فكرية من جانب قطاع من الصحافة.³⁴ وعليه فقد تم تصوير المساندة العسكرية للرئيس هابياريمانا كخيار اثني ديمقراطي؛ «فمنظرًا لأن أهالي رواندا يتكونون من الهوتو بنسبة ٨٠٪، ولأن التصويت الحر

في أفريقيا يكون اثنيًا دائمًا، يجب أن تعود السلطة بالكامل إلى الهوتو» حسب ما أعلنه أحد ضباط بعثة التعاون، مستندًا في ذلك إلى روح المؤتمر الفرنسي-الأفريقي في لابلول حيث ناشد ميتران أقرانه أن يفتحوا على رياح الديمقراطية.³⁵ وقد علّق جان-فرنسوا دينيو، نائب مقاطعة الشير، على عمليات الإبادة التي جرت في أبريل ومايو ١٩٩٤م، بنفس العقلية قائلاً: «إنها حالة تعسف من جانب الأغلبية، لقد راهن رئيس الجمهورية فعلاً على الهوتو لأنهم يشكلون الأغلبية بينما التوتسي أقلية، ولكنها أقلية رابحة. ولكن أين هي الديمقراطية عندما تكون الأقلية الفائزة؟ إن مخططاتنا ارتبكت إلى حد ما.³⁶ هذا النوع من التفكير يحدُّ من الأبعاد السياسية للانتماء الاثني. فالهوية الهوتو تفرض توجهًا سياسياً محدداً، وكان الرئيس هابياريمانا حائزاً على الشرعية الديمقراطية لأنه من الهوتو؛ وبالتالي الممثل الطبيعي للأغلبية. وهذا التحليل خادع بالطبع؛ فهو يفترض أن الاثنية حقيقة موضوعية، بينما هي مجرد واقع يخص الوعي.³⁷ ويريد هذا التحليل أن يكون الإحساس بالانتماء إلى جماعة اثنية موروثاً وراجعاً إلى أصول قديمة رغم أنه يتغير مع الزمان والمكان. فالمواطن الهوتو أو التوتسي في عام ١٩٩٠م ليس على غرار ما كان عليه في الخمسينيات أو حتى القرن التاسع عشر (ولن يكون أيُّ منهما كذلك بالتأكيد بعد عمليات الإبادة التي جرت في ١٩٩٤م). كما لن يكون أيُّ منهما على نفس المنوال في شمال رواندا أو جنوبها، وداخل البلاد وفي معسكرات اللاجئين، سواء في رواندا أو بوروندي أو كيفو.³⁸ ولذا فإن الطبيعة – الاثنية أو الاجتماعية – التي تميز الهوتو والتوتسي وتشكل التضاد بينهم سواء قبل الاستعمار أو أثناء وجوده، باتت مجالاً لمناقشات ساخنة بين المتخصصين والمهتمين بالشئون السياسية.

وليس هناك شيء بدهي في كل تلك الحكاية المأساوية، كما تتظاهر السلطات الفرنسية بأنها تعتقد. ونتيجة لقراءتها للنزاع المقصورة على الهوية وحدها، ألقيت الظلال على جوانب منطقية أخرى كانت هي أيضاً حاسمة. فمن المعروف أن ميليشيات الهوتو قتلت التوتسي لأنهم توتسي. ونية الإبادة مؤكدة، على الأقل لأنه تم قتل الأطفال عمداً ونزع الأجنّة من أحشاء الأمهات. ولكن ألا تكمن خلف تلك الوقائع الساطعة حقائق أخرى لها مغزاها في الوقت نفسه؟ ألا يعاني أفراد هذه الميليشيات من الشباب من شظف العيش ومن افتقاد فرص التقدم الاجتماعي في ظل اقتصاد الحرب وتفاقم الأزمات وتدفقات جموع اللاجئين؟ ألا يحصلون على أجرهم لقاء ارتكاب المهام القذرة الموكلة إليهم؟ أوليسوا مرشحين للإصابة بمرض افتقاد المناعة ومحكوماً على نصفهم بالموت؟ وألا يتبعون نوعاً

من التنظيمات شبه العسكرية، أي ميليشيات تتميز سواء في رواندا أو غيرها، بضم الحثالة والمهمشين والمجرمين، إلى صفوفها، وتسمح لهم بإرواء غليلهم، وإشباع أطماعهم بطريقة غدت فجأة عملاً مشروعاً؟ هذه الحرب «الاثنية» حرب اجتماعية وسياسية في الوقت نفسه. وعلاوة على ذلك فإن التفكير المبني جوهرياً على الاثنية يتناسى أن الفرد، سواء كان الهوتو أو التوتسي، إنسان له مخاوف، وأيضاً أفضليات أو حسابات أو أريحيات لا تتوقف بالكامل على انتمائه الاثني. لقد شاهدنا هوتو ينقذون في رواندا، في عام ١٩٩٤م، توتسين بغيره تحقيق مكسب أو لقناعتهم السياسية أو لمجرد دوافع إنسانية أو من باب الشفقة، كما أن توتسين بورونديين وفروا أيضاً الحماية في عام ١٩٧٥م لهوتو كان عسكر الكولونيل ميكومبيرو يطاردونهم.

وفي مواجهة هذا النوع من التفاوتات، يوجد لدى أنصار التفسير الاثني الصرف ردٌّ جاهز يستند إلى الهوية؛ فالهوتو المعارضون الذين زعزعوا حكم الجنرال هابياريمانا منذ النصف الأول من عام ١٩٩٠م، قبل أن تشن الجبهة الشعبية الرواندية هجومها في أكتوبر، ينتمون بصفة عامه إلى جنوب البلاد، أي إنهم يشكلون فرعاً فقط من الاثنية الهوتو. ولكن هذا الوضع مرهون بأبسط الظروف الاجتماعية المرتبطة بمناطق النفوذ السياسي أو التاريخي. فمع أن الاشتراكيين الفرنسيين يشغلون منصب العمدة في مدينة ليل منذ أمد طويل، ورغم أن تنظيمهم الفدرالي في الشمال له وزن حاسم في حياة حزبهم، فلن يخطر على بال أحد أن يقول إن أهالي مدينة ليل اشتراكيون وإن الحزب الاشتراكي حزب ليل. وفي أحلك ساعات عمليات الإبادة، ستظل استقلالية التحرك السياسي قائمة بالنسبة للديناميكية الاثنية، كخيطة رفيع لإعادة البناء المفترض للدولة الرواندية؛ فالجبهة الشعبية الرواندية ستنتظاهر بأن تكون رئاسة الجمهورية لمواطن من الهوتو؛ وستواصل الحوار مع المعارضة الداخلية التي سيحاول مندوبوها الإفلات من الموت في الغرف المكتظة بفندق الألف تل في كيجالي تحت الحماية الهزيلة من جانب فصيلة من جنود الأمم المتحدة؛ وستنشق في الخارج بعض شخصيات حزب الرئيس هابيريمايا وستدين المذابح.

ومع أن جنوداً فرنسيين شاركوا بين سنتي ١٩٩٠ و١٩٩٣م في عمليات فحص للبطاقات الشخصية التي تذكر الانتماء الاثني لحاملها مما يشير في الواقع إلى أنهم متواطئون مع الأوغاد التابعين للجبهة الشعبية الرواندية؛ نظراً لأن خانة الهوية توضح أنهم «توتسي»، إلا أن الاعتقاد بأن هؤلاء الجنود كانوا مستعدين لاستخلاص أقصى عواقب نضالهم من أجل الفرانكوية والأغلبية الديمقراطية الهوتو، يكون بالطبع إهانة لجيشنا وحكومتنا الطيبة. غير أن المتطرفين من الـ Hutu Power^(٢) تكفلوا بهذه المهمة بعد أن

أقنعوهم بسلامة تفكيرهم فيما يتعلق بالهوية. وهكذا أدت القوة الهذيانة للتخيل الفرنسي إلى تحقيق التغطية العسكرية للإعداد لعملية إبادة حقيقية، بل وربما استكمالها، حسب بعض المصادر، بغية تدارك المذابح التي كان من المفترض أن الجبهة الوطنية الرواندية ستكون مسؤولة عنها في حالة الانتصار. ولم تكن هذه السياسية الضالة إلا ختام سلسلة طويلة من المفاهيم الخاطئة حول «الثقافات» الأفريقية. ولكي ندرك أبعاد ذلك، يمكننا أن نسمح لأنفسنا بفهم كيف يمكن أن نعتبر حتى الآن أن المارشال موبوتو هو الرمز الأعلى لوحدة زائير، وهو المسئول الذي أعلن مايلي في خطاب أذاعه الراديو والتلفزيون:

«كنت لا أزال في جبادوليت عندما سمعت أن حوالي اثنتي عشرة امرأة تظاهرن. لقد رأيت تلك المظاهرة، كيف تتصرفون أنتم يا أعضاء حركة الشبيبة المناضلة من أجل الثورة؟ وماذا تفعلون أنتم يا أفراد ميليشيا الحزب الأوحدة؟ لا تنتظروا رجال الشرطة، ولا تنتظروا الجنود أو قيادة حركة الشبيبة. إنكم تعرفون معنى السلام عندنا، ذلك السلام الذي كلّفنا تحقيقه الكثير. لديكم أحذية، إذن اركلوهن بأقدامكم. أنا لا أطلب منكم أن تُحدِثوا فوضى، ولكن اركلوهن بأقدامكم. ولديكم أيدي، إذن اضربوهن. أكرر، اضربوهن بأقدامكم. لديكم أيدي، اضربوا. لديكم رأس كامو! (٣) اطردهن من الشارع باسم السلام.»

في هذا اليوم، تولت القوات النظامية مهمة إنقاذ السلام الزائيري، والذي كلف تحقيقه الكثير؛ فقد تم إلقاء القبض على الاثنتي عشرة امرأة، واغتصبهن مرات عديدة أفراد من البوليس السياسي الحاملون لفيروس فقدان المناعة.³⁹ والحق أن الجنرال موبوتو الذي ساءه للغاية المصير البشع الذي لاقاه صديقه تشاوشيسكو، عرف بعد ذلك هداية الديمقراطية، وأقام نظام تعدد الأحزاب في أبريل ١٩٩٠م. غير أنه سرعان ما ابتكر التمايز. ففي مايو من نفس السنة، تولى الكومندو التابعون لفرقة الرئاسة الخاصة عملية تطهير حرم جامعة لوبومباشي المتمرد، بالسلاح الأبيض، مع الحرص على ألا يلحق الأذى بالمنتمين أصلاً إلى إقليم الأكوادور⁴⁰ مسقط رأسه. وهكذا استهل هؤلاء الكومندو عملية استعادة السيطرة على الأوضاع التي نجحت في آخر المطاف بفضل لامبالاة الدول الغربية. ومما لا شك فيه أن أغلبية قادة هذه الدول كانوا موقنين بأن المارشال موبوتو لن ينصلح أبداً، سواء في مجال إدارة شؤون البلاد أو في مجال احترام حقوق الإنسان. وكان الكل يدرك أيضاً أنه يراوغ لكي يستعيد ذلك؛ فقد حظي بالمؤازرة التي لم تنعم بها

شخصيات المعارضة. ولا يهمننا أن نضع في اعتبارنا هنا أن الأوساط السياسية الجزائرية حفرت بنفسها لحدّ آمالها نتيجة انقساماتها وعجزها، أو أن نيلسون مانديلا والبابا يوحنا بولس الثاني ساهما في إضفاء الشرعية الدولية من جديد على المارشال موبوتو. فالهمم أن نُسجل هنا على الطبيعة تصورًا خياليًا انغلاقيًا صرفًا فعلاً، وأن نستدل على طريقة الإدراك الانتقائية التي يعمل بواسطتها. هناك ثلاث أساطير أقنعت الأوروبيين، والفرنسيين بنوع خاص، بأن يسلموا بالأوضاع القائمة في زائير؛ شبح حدوث تمردات كتلك التي جرت في الستينيات؛ وتمزّق شمل البلاد التي تحتل مركزاً استراتيجياً في قلب وسط أفريقيا؛ والفكرة القائلة بأن هذه الدولة العملاقة ليست سوى تركيبة من «الاثنيات» المتهتئة للتنحار؛ والقناعة بأن «الثقافة الأفريقية» لا تتفق مع التعددية السياسية لأنها تعتمد على أولوية القائد.

لقد أكد أيديولوجيو الحزب الواحد مرارًا وتكرارًا طوال ثلاثين سنة أن «تمساحين نكريين لا يمكن أن يعيشا معًا في خليج واحد». وكنا مستعدين لتصديقهم خاصة وأنهم كانوا يصفون هالة لاحقة من الاحترام على مفهوم السلطة الاستعمارية المفحم، ولأن تحجيم الشيوعية يستلزم على ما يبدو وجود سلطات قوية. ثم إن تشنجات التعددية الحزبية والانقسامات المتوالية في أحزاب المعارضة جاءت لتصدق على نظرية التمساح الذكر. واعتمادًا على تلك المعرفة الإثنولوجية، أخفى مسئولو سياسية فرنسا الأفريقية بالكاد عدم اقتناعهم مطلقًا بإمكانية نجاح التجربة الديمقراطية في جنوب الصحراء. وقد نوهت صحيفة الموند بأن «أسطورة الزعيم، سواء كان شيخ قبيلة أو من أمراء الحرب أو رئيس دولة لا تزال راسخة الأقدام، كما تؤكد ذلك التجربة المؤسفة في الصومال أو أنجولا»، مع إشارتها إلى أن هذا التحليل يستوجب توخي جانب الحذر.⁴¹ وفيما عدا الأوساط المستنيرة في مجالي السياسية والصحافة، يظل هذا التفكير في مقدمة مجموع الحماقات المتعلقة بأفريقيا، رغم مرور ثلاثين سنة على خروج الاستعمار. وقد أوضح أحد موظفي شركة مكلفة بنظافة مترو باريس بعد دورة تدريبية «لتفهم الثقافات والحضارات المغربية والأفريقية» أوضح رأيه قائلًا: «يشعر المرء أحيانًا أن الأفارقة السود لا يفهمون ما يُطلب منهم، ليس فقط لأنهم لا يجيدون الفرنسية، ولكن أيضًا لأن الاتصال بهم لا يتم بشكل حسن. لقد علمت أن الأفارقة يتصرفون إلى حد كبير من خلال العشيّة، وأنه من المهم للغاية وضع رأي شيخ القبيلة في عين الاعتبار عندما يكون المراد فرض شيء ما.»⁴²

غير أن «أسطورة الزعيم» — التي لم تحلّ دون خروج مئات الآلاف من الأفارقة في مظاهرات منذ ١٩٨٩م، أو عدم احترامهم للانتخابات في عدة بلدان — ليست سوى وهم. ففشل الديمقراطية في شبه القارة يعود بقدر قليل إلى «الثقافة»، وإلى حد كبير إلى علاقات القوى السياسية والأزمة الاقتصادية والعلاقات الدولية. وفضلاً عن ذلك فإن الاستبداد الرئاسي الجاري إحيائه من جديد يستمد جانباً كبيراً من وحيه الأيديولوجي والعملية من عهد الاستعمار، لا العهد السابق عليه. فالطريقة التي خلق بها كلٌّ من المارشال موبوتو في زائير، والرئيس بيا في الكاميرون، عدة أحزاب «معارضة» لتقسيم صفوف خصومهم تُذكرنا مثلاً بالتقنية المدروسة تماماً التي استخدمتها الإدارة الفرنسية في مكافحتها للأحزاب القومية. وإذا كان الدكتاتوريون من أمثال سيكوتوري في غينيا، أو الزعيم بوتليزي في مقاطعة الناتال بجنوب أفريقيا قد نسبا نفسيهما إلى شخصيتين بارزتين في الماضي الأفريقي — وهما على التوالي ساموري وشاكا — فلم يتم ذلك دون عملية إعادة تفسير أيديولوجي حديثة، في ظروف التخلص المعاصرة من الاستعمار أو الأبارتيد.⁴³ أما جان بديل بوكاسا، أو غاسينيه إياديما، أو أمين دادا، فكانوا نتاجاً ثقافياً صرفاً للجيش الاستعماري، حتى وإن كانت شراستهم الماكرة قد أثارت ردود فعل متميزة في مجتمعاتهم نسبة إلى شخصياتهم التاريخية.⁴⁴ وهذا الارتباط بجهاز القمع الخاص بالبيض لم يضرهم أبداً؛ لأن البيروقراطية العسكرية الأوروبية كانت تاريخياً موصلاً الحداثة والارتقاء الاجتماعي في نظر العديد من الأفارقة الذين اتخذوا منها نموذجاً لأعمالهم، ومنها مثلاً تصرفاتهم الدينية.⁴⁵

وفيما عدا الأمثلة، العديدة حقاً خلال القرن التاسع عشر، للدول المحاربة التي كان مصيرها في أيدي أبطال طغاة ونهابين، فإن التشكيلات السياسية في أفريقيا القديمة كانت تتميز بالأحرى بتوازنات معقدة للقوى، بين مختلف المؤسسات والمراتب الاجتماعية. بيد أن تلك البنى الخاصة بالدولة أو بتوارث السلطة كانت أحياناً قريبة للغاية من النظام الدستوري، كما كان الحال في مملكة أشانتي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث كانت استقلالية المسكين بزمام السلطة محدودة.⁴⁶ والأساطير البانتو حول تأسيس الممالك المقدسة تكشف عن أيديولوجية سياسية حقيقية، وتفسح عن مفهوم ثنائي الرأس يُذكرنا بأولى الوظائف الهندية-الأوروبية الثلاث التي تدارسها جورج دوميزيل،⁴⁷ التحليل البنيوي للأساطير الذي أسهم في إضفاء الطابع العلمي على دراسة الأريان (الجرمانية، والهندية-الأوروبية، والرومانية). أما «الزعماء السود» الأثيون لدى

الحاكم للسلطة الفرنسي روبر ديلافينيت، فكانوا في أغلب الأحوال من صنع المستعمر الحريص على اختيار أعيان محليين لإدارة المجتمعات التي احتلها. وهذا واضح في المجتمعات التي كانت مجردة من مؤسسات سياسية مركزية، حيث كانت إقامة زعامات في تلك الحالات تتناقض تمامًا مع التصورات الثقافية للسلطة وتتسبب في نزاعات وخلافات خطيرة.⁴⁸ وحتى في الممالك والزعامات القائمة أصلاً قبل الاستعمار، تغيرت بشكل عميق فكرة النظام الملكي وتصور السلطة بفعل المستعمر. وقد لجأ الألمان والبريطانيون بالأخص إلى شخصيتي القيصر غليوم الثاني والملكة فكتوريا لدعم نفوذهما، وذلك بتنظيم العديد من شعائر الاحتفال بـ «الملكية الإمبراطورية»، وهي شعائر لا يدانيها في مجال الاستعانة بالأساليب البالية حفل البوجوليه الجديد في قرية بايانجام. ففي عام ١٨٩٠م، مُنح ضابط ألماني زعيم الشاجا في تنجانيفا معطفاً وخوذة لوهنجرين، البطل الألماني الأسطوري في أوبرا فاجنر التي تحمل نفس الاسم، حصل عليهما من دار الأوبرا في برلين. وكان الزعماء المحليون حريصين من جانبهم على الاستزادة من مصادرهم الرمزية، فراحوا يُلحون في طلب الحصول على لقب «ملك» وعلى دعوتهم لحضور تتويج ملوك إنجلترا، وزودوا أنفسهم بعروش وتيجان وصولجانات، وراحوا يحتفلون بدورهم باليوبيلات. ولم يكن هذا الولع بالرموز السياسية الأوروبية قاصرًا على الأعيان وحدهم؛ إذ كان جمهور أهالي المدن يشاركونهم في ذلك بالأخص في إطار روابط الراقصين التي كانت تنقل عن العسكريين الألمان درامية تدريباتهم العسكرية أو الأبهة المحيطة بممثل صاحب الجلالة.⁴⁹

ومما لا شك فيه أن من يستطيع أن يميز بين نصيب الجانب الأفريقي ونصيب الأيديولوجية الاستعمارية في حزمة الخيوط المتشابكة هذه، يحتاج إلى دهاء شديد. فالمارشال موبوتو يضع على رأسه قلنسوة من فراء الفهد، وهو الحيوان الذي يرمز منذ أزمنة سحيقة إلى السلطة عند شعوب البانتو.⁵⁰ ولكن الزعماء المحليين الذين تعاونوا مع المستعمر البلجيكي استخدموا نفس هذا الشعار، وأضافوا عليه مفهومًا آخر غير ذلك الذي كان يمكن أن يعنيه في مجتمع كانت السيادة فيه بالتوارث في القرن التاسع عشر أو القرن الثاني عشر. فالرأي العام الزائيري يربط سلطة المارشال موبوتو بصورة بولا فاتاري المرعبة، «محطم الصخور»، وهي الصورة التي كانت تستدعيها الهيمنة الاستعمارية.⁵¹ كما أن المؤرخين يعلمون أن السلطة في عالم البانتو تعبر عنها علاقات القرابة منذ حقبة سحيقة.⁵² ومع ذلك وجّه أمير بلاد الغال في عام ١٩٢٥م خطابًا إلى الرئيس الأعلى للسوتو جاء فيه: «إنني لسعيد للغاية لأنكم تعتزون دائمًا بذكري جدتي، الملكة فيكتوريا.» [...]

إنها لم تعد بيننا ولكن الملك يواصل السهر عليكم بعناية أبوية صرف.» وفي ١٩١٠م، خاطب الملك جورج الخامس رعاياه في باتوسولاند بنفس هذه النبرة، فقال:

«إذا واجه طفل صغير متاعب، فإنه يتوجه إلى أبيه، ويقرر أبوه ما يجب فعله بعد أن يكون قد استمع إليه. يجب أن يثق الطفل في أبيه وأن يطيعه لأنه ليس سوى فرد بين أسرة كبيرة. وقد اكتسب أبوه خبرة كبيرة وهو يعالج مشاكل الكبار، وبوسعه أن يقرر ما هو جيد ليس للطفل وحده، ولكن من أجل سلام الأسرة بأسرها ورفاهيتها [...] وأمة الباسوتو تشبه هذا الطفل، من بين الشعوب العديدة التابعة للإمبراطورية البريطانية.»⁵³

لقد رأينا في بايانجام أن التقاليد يقابلها المزيد من التقاليد. وبوسعنا أن نوضح أن ما هو تقليدي ليس ذلك الذي نعتقده. ففي أفريقيا الموغلة في القدم كانت التقاليد عمليات تطويرية تؤمن «تواصلًا متحركًا».⁵⁴ وقد جمدها الاستعمار في تقاليد وفولكلور بتأثيره الأيديولوجي ونصوصه القانونية.⁵⁵ وفي الوقت نفسه حاولت الإدارة الأوروبية تثبيت أماكن الأهالي الخاضعين لها، أو توجيه هجراتهم بما يتفق مع مصالحها. وحصيلة رد الأفارقة على تلك السياسات العامة والاستراتيجيات ليست سوى الاثنية. وهناك وفرة من المؤلفات الأنثروبولوجية أو التاريخية تثبت أن المجتمعات السابقة على الاستعمار كانت كلها تقريبًا متعددة الاثنيات، وتضم تشكيلة كبيرة من المجموعات الثقافية، وأن أشكال التعبئة الاجتماعية أو الدينية كانت تشمل اثنيات متعددة، وأن أفريقيا الغابرة لم تكن بالتأكيد شبكة من الاثنيات.⁵⁶ ولا يعني ذلك أن الاثنية كانت «بناءً» أقامه المستعمر الحريص على أن يفرق لیسود، كما يساعد ذلك القوميون حتى الآن وعن طيب خاطر (أو أيضًا، على نحو مفارق، بعض الإثنوجرافيين القوميين) من الأفارقة. والواقع أن المستعمرين ساهموا هم أيضًا في «تكوين» تلك الاثنية بانتحال المصادر السياسية والثقافية والاقتصادية الخاصة بالدولة البيروقراطية. ويقول جون ليف باختصار بليغ للغاية: «كان الأوروبيون يعتقدون أن الأفارقة ينتسبون إلى قبائل، وأقام الأفارقة قبائل، للانتساب إليها.» وفي ذلك سوء فهم من بين حالات عديدة أخرى من سوء الفهم.⁵⁷ والأهمية السياسية للانتماء الاثني ناجحة بالذات لكونه ظاهرة حديثة تمامًا، مرتبطة بـ «الدولة المستوردة»، وليس راسبًا أو انبعاثًا جديدًا «الثقافة التقليدية».

والواقع أن هذه الاثنية غير موجودة، على الأقل بالمعنى الذي يقصده أنصار التوجه الثقافي الانغلاقية. ومن الممكن أن نستخلص، مع تواصل الزمن، وفي حيز معين، عددًا من

التمثلات الثقافية، وعدادًا من «التقاليد» الإدراكية بالأخص، كما توصل إلى ذلك يان فانسينا بالنسبة للبانثو في الغابات الاستوائية. بيد أن كل واحدة من تلك التمثلات يتداولها عدد كبير من المحركين المتنوعين، بما في ذلك في صفوف الفروع «الاثنية». فلو جرى الحديث مثلًا عن السلوك الاقتصادي لدى الباميلكيه بالاستناد إلى «ديناميكيته» الأسطورية والمخاوف التي تثيرها، لكان ذلك تسليمًا من جانبنا بخطاب سياسي متفجر يغازل التطهير الاثني ويتنازل عن التفرقة بين مسارات التراكم (أو فض التراكم) حسب الفئات الاجتماعية وأجيال المقاولين.⁵⁸ هل سنتأسى أو نكتفي بمفهوم لثقافة سياسية أفريقية لا تتوافق مع بنية دولة تقوم على تصورات غربية ويتقرر تخطيط حدودها المصطنعة في مؤتمر ينعقد في برلين؟ ولكن الأزمات المتكررة في رواندا وبوروندي والصومال توحى بأن التواصل الترابي والثقافي بين المجتمعات السابقة على الاستعمار والدول المعاصرة لا يشكل أبدًا ضمانًا للاستقرار، بل يمكننا أن نتساءل، على أساس مثال النزاعات في منطقة البحيرات الكبرى، عما إذا كان التحديث الأيديولوجي والعسكري في الدول التي تواجدت أصلًا قبل الاستعمار لم يشجع على توتر العلاقات داخلها، بينما أدى إدماجها في أحياء سياسية متوسعة، نتيجة لتغير المعايير بفعل الاستعمار بصفة عامة، إلى تسويات لا مفر منها بين الصفوة، بل وإلى عمليات تمثيل متبادلة بينهم، ومال إلى إذابة التناقضات الاجتماعية، أو لحد منها على الأقل.⁵⁹ وعلى أي حال فإن الأزمة السياسية في أفريقيا لا شأن لها بالادعاء بالطابع المصطنع لحدودها الأقدم أحيانًا من حدود بعض البلدان الأوروبية. ألا يشكل نهر الراين حدودًا طبيعية؟! وهل كان للحدود طابع تاريخي بين البلدان التي توارثت الإمبراطورية الرومانية الغربية وتلك التي توارثت الإمبراطورية الرومانية الشرقية؟ وهل كانت من عوامل إقرار السلام؟

والواقع أن قبول الأفارقة بالحدود التي آلت إليهم بانسحاب المستعمر، يشكل إحدى السمات البارزة في التاريخ الحديث لشبه القارة. فقد تسلم سكان البلاد الأصليون السلطة في الدولة المستوردة، وشكل «تكوين» الانتماء الاثني، ردًا على المؤسسات والقواعد الجديدة لتوزيع الموارد، إحدى الاستراتيجيات المفضلة، وإن لم تكن الوحيدة؛ كان كلٌّ من اعتناق الدين المسيحي أو الإسلامي، ونشأة عبادات، وظهور أنبياء أو كنائس مستقلة، وتنظيم نقابات أو أحزاب سياسية، وتطور الزراعة والقطاع الإعلامي، كان كل ذلك شاهدًا على انتقال زمام المبادرة إلى الأفارقة، بتنفيذ مع النظام الاستعماري. وقد تعهدت رسميًا النظم التي تولدت عن انسحاب الاستعمار بأن تنهض بهذا التواصل بتوقيعها على ميثاق منظمة الوحدة الأفريقية.⁶⁰

وأياً كان المضمون الإقليمي أو الاثنى للحروب الأهلية التي تعاني منها أفريقيا اليوم، إلا أنها لا تتعرض للوحدة الوطنية. بل إن المرضين المتسببين في تلك النزاعات استبعدوا أحياناً بكل عنف حتى الطريق الفدرالي، وظلوا أنصاراً متشددين للدولة الموحدة، كما هو الحال بالنسبة لتشاد أو أنجولا أو السودان. والمحاولة الحقيقية الوحيدة للانفصال جرت في بيافرا في عام ١٩٦٧م وتم سحقها. أما المشروع الانفصالي لكاتنجا في عام ١٩٦٠م، فقد حرضت عليه إلى حد كبير مصالحٌ أجنبية وكان مآله الفشل، وإن كانت ذكراه لا تزال ماثلة في الذاكرة التاريخية للزائيريين، وحرص على إحيائها المارشال موبوتو الأريب، على فترات منتظمة، حتى يبدو دائماً أنه المعقل الأخير ضد تمزق بلده. غير أن الدرس الأكبر في تاريخ زائير يتمثل بالذات في الرسوخ المدهش للفكر القومي. فها نحن بصدد دولة مترامية الأطراف تتركز أغلبية سكانها على الحدود، علماً بأن نظام المواصلات فيها مدمر وقراها مطوقة، ومؤسساتها منهارة، ومدنها فريسة لعمليات نهب متكررة، واقتصادها لا يخضع لأي قواعد أو لجباية الضرائب، إن لم يكن متحرراً من أي استقطاعات إجبارية. ومع ذلك تظل هذه الدولة موحدة سياسياً. والنقاش حول اللامركزية الذي دار في إطار المؤتمر القومي في بداية التسعينيات كان يتعلق بضرورة إسناد المهام الإدارية للمناطق لا بتقسيم أراضي البلاد؛ فإقليم كيفو مثلاً الذي تخلت السلطة المركزية عن الاهتمام به منذ سنوات عديدة، وراح يتاجر على نطاق واسع مع بقية العالم عن طريق المغتربين الناند، لم يفكر في فصم انتمائه إلى زائير، وقام بدور سياسي هام في إطار المؤتمر القومي. ومن المفارقات أن زائير، مارد أفريقيا العليل، تؤكد متانة الدول التي رسم مؤتمر برلين حدودها. ولعل أبلغ ما يمكن أن يُذكر في هذا المقام أن الصراع المسلح في الصحراء الغربية وأرتيريا وأرض الصومال كان مطلبه الرئيسي العودة إلى الحدود التي رسمها الاستعمار أو الحفاظ عليها.

لقد صادفت عمليات تطعيم المؤسسات والأيديولوجيات المصدرة إلى أفريقيا لصالح التوسع الإمبريالي الأوروبي المتاعب وأثارت النزاعات، إلا أنها لم تصطدم بعقبة «الثقافة الأفريقية التقليدية» التي سنجد مشقة في محاولة تعريفها. وعلى العكس فإننا نلاحظ أن هذه الأسطورة الملازمة للتفكير المقتصر على دور الثقافة دون غيرها، هي التي تعتمد عليها النسبية السياسية التي تريد أن تنكر على الزنوج تطلعهم إلى الكونية؛ «فما دام جنس الزنوج نوعاً من البشر مختلفاً عنا، كما تختلف سلالة الكلاب السَّبَنِّيكية عن الكلاب السلوقية»، وما دام «الزنوج والزنجيات المنقولون إلى البلاد الأشد برودة، ينجبون حيوانات

من نوعهم»⁶¹، على حد قول فولتير، فلا جدوى من محاولة فرض نموذجنا الديمقراطي، ومفهومنا حول التطور، وفكرتنا عن القضايا العامة، أي باختصار، ثقافتنا. وقد تحولت هذه البرهنة إلى كابوس على ضفاف بحيرة كيفو.

اختراع التقاليد شبيه باختراع الحداثة

من المؤسف أن التوجه الثقافي الصرف أشبه بنبيذ البوجوليه الجديد؛ فحالة السكر الناتجة عن ذلك التوجه لا تقل سوءًا. كما لا يمكننا أن نقول إن نبيذ هذا التوجه يكشف عن حقيقته، إذ سرعان ما يكذب تحليل الوقائع افتراضاته، وذلك لسبب بسيط؛ فالتوجه الثقافي الصرف يُصر على أن يعتبر أن «الثقافة» تتألف من كيان ثابت ومنغلق على نفسه بتمثلاته وعقائده ورموزه. وتتميز هذه الثقافة بشدة «توافقها» — وفقًا للفظ الذي استخدمه توكفيل وكذلك ماكس فيبر — من خلال آراء ومواقف وسلوكيات محددة.

غير أن فيبر لم يكن من أنصار الانغلاق الثقافي، ولم يوافق أبدًا على التفسير القائم على «عقلية الرأسمالية» التي كثيرًا ما تنسب إليه بالاستناد العشوائي إلى مؤلفه الشهير عن الأخلاقيات البروتستانتية وعقلية الرأسمالية.⁶² فقد كان يرفض تجريد العوامل المادية من عوامل الأخلاقيات الدينية لتفسير قيام الرأسمالية. وهو يقول: «لا مجال للدفاع عن أطروحة خرقاء وعقائدية إلى أقصى حد، تزعم أن «عقلية الرأسمالية» [...] لا يمكن إلا أن تكون نتاج تأثيرات معينة للإصلاح الديني،^(٤) حتى إنها تؤكد أن الرأسمالية، بوصفها نظامًا اقتصاديًا، ليست إلا من خلق ذلك الإصلاح». وكان فيبر يتحدث عن «التداخل الهائل بين التأثيرات المتبادلة بين الأسس المادية وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي والمضامين الروحية لحقبات الإصلاح الديني». وقد أنهى مؤلفه بتوضيح كان من المفترض أن ينهي ذلك النزاع، إذ قال: «هل من الضروري أن نحتج بأن هدفنا ليس إطلاقًا إحلال تفسير روحي للحضارة والتاريخ — لن يكون أقل أحادية الجانب هو أيضًا — محل تفسير عيٍّ «مادي» صرف؟ كلٌّ منهما ينتمي إلى مجال الممكن، غير أن كليهما يسيء إلى الحقيقة التاريخية، نظرًا لأنهما لا يكتفيان بدور العمل التمهيدي ويزعمان أنهما يتوصلان إلى استنتاجات.»

ويتحدث فيبر بالطبع في مواضع متفرقة عن «الطابع الأصيل والدائم للعقائد الدينية، ويعطي الأولوية لدراسة «الأسس الدجماتيكية» و«النظرية الأخلاقية»، ولا يقتصر على تحليل الممارسة الأخلاقية». بيد أن مشروعه الخاص «بالبحث فيما إذا كانت بعض

«التوافقات» يمكن أن تلاحظ بين أشكال الإيمان الديني والأخلاقيات المهنية»، لم يكن سوى مرحلة في سعيه إلى تشكيل «شخصية مثالية [...] لا تصادفها إلا فيما ندر في الواقع التاريخي». وفيما يختص بما تبقى، يفكر فيبر حسب التجربة التاريخية أو بالأحرى حسب القالب التاريخي: «فتحويل الظواهر التاريخية إلى تطورات [...] لا يدخل الحقيقة في مقولات مجردة، بل يبذل الجهود لربط تلك الظواهر بعلاقات تكوينية ملموسة، لا بد وأن تكون ذات طابع فردي خاص». وهو يرى أن قيام الرأسمالية يعود إلى إمكانات تواجهها، وأنه نتاج «تسلسل ظروف». وتتفرد الرأسمالية بكونها «ظاهرة ثقافية» لأنها تتمثل في «عقلية»؛ «فالقضية الكبرى في توسع الرأسمالية الحديثة ليس أصل رأس المال، بل إن هذا التوسع نتاج تطور العقلية الرأسمالية» الذي ظهر في الحضارة الغربية، وفيها وحدها». وإذا كانت الرأسمالية تُعرّف بـ «عقليتها» إلا أن نشأتها لا تعود إلى «ثقافتها» وحدها. ويدلل بذلك أنصار التفسير «الكونفوشيوسي الجديد» للمعجزات الاقتصادية في شرق آسيا على أنهم فيبريون بقدر ضئيل للغاية على عكس مؤرخي المدرسة الفرنسية في علم الحضارة الصينية الذين ينتقدون الافتراضات التي ساقها ماكس فيبر بخصوص الصين، ويواصلون نفس السعي إلى «تاريخ شامل».

ويختلف ماكس فيبر أيضاً عن أنصار الانغلاق الثقافي المفترضين من حيث الاهتمام الذي يوليه للبعد الخارجي للتغير. فالمجتمعات، في مؤلفاته، لا تستجيب فقط لإيعازات منطقتها الخاص بها، وبالأخص ثقافتها، إذ إنها في تفاعل مستمر مع ما يحيط بها، حتى لو كان قد تم تقليص ذلك المحيط بلا مسوغ وقصره على فئة الظواهر العسكرية والدبلوماسية.⁶³ وكان ماكس فيبر، المعجب بالإنجليز، غريباً عن روح العصر الرومانتيكية، القومية والإمبريالية التي كانت البؤرة الأساسية للفكر الثقافي الانغلاق في ألمانيا، وذلك من وجهة النظر الأيديولوجية، وبحكم روابطه الأسرية.⁶⁴ وكان يستبعد بالأخص أي تعريف جوهرى للمجموعات الاثنية والأمم، إذ كان يرى أنها «تبريرات سياسية»، ويعتبر أن «مفهوم السلوك الاجتماعي المحدد «أثنيًا» يتضمن ظواهر يتعين على التحليل السوسيولوجي الدقيق أن يتبينها بعناية».⁶⁵

والانغلاقية الثقافية في المجال السياسي في أشكالها الحديثة عبارة عن تحول طراً على «الصور الكبرى لإنكار الآخرين» المتمثلة في التفكير العنصري، والقوى المتطرفة والإغرابية الفردية.⁶⁶ وهذا التوجه الثقافي الانغلاقي يجب أن يربط بالذات، من منظور التحليل السياسي، بحركة «اختراع التقاليد» التي تميز بها تاريخ الغرب منذ نهاية القر الثامن

عشر.⁶⁷ وقد تجسدت عملية التشكيل هذه من خلال تلقين قيم معينة ونماذج سلوك عن طريق التكرار، علمًا بأنها تستند بوضوح إلى الماضي، على أن يكون هذا الماضي قابلاً لإعادة بنائه أو صنعه. لقد كان «اختراع التقاليد» عنصرًا أساسيًا في «بناء» و«تكوين» الدولة الحديثة في الغرب. فقد جاءت بالاندماج، النزاعي بقدر متفاوت، بين المركز والمناطق المحيطة به وبـ «صحوة القوميات» ومولد التطرف القومي، وبالوحدتين الألمانية والإيطالية، وبالمجتمعات الصناعية، وبإقامة الدول-الأمم على أنقاض الإمبراطوريات القديمة المتعددة الاثنيات، وبتجميع سكان متباينين من المهاجرين في العالم الجديد وأستراليا.

وهناك أيضًا علاوة على اختلاف الأوضاع، السمة الرئيسية لـ «اختراع التقاليد»، ألا وهي إعادة الاستخدام العملي وغير الواعي لشذرات استيهامية من الماضي لصالح الابتكار الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي. ففي بريطانيا مثلًا لم تترسخ أبهة الطقوس الملكية إلا مؤخرًا، في نهاية القرن التاسع عشرة، رغم ميول الملكة فيكتوريا المتحفظة في مجتمع صناعي تعتمل فيه تقلبات المنافسة الإمبريالية وصعود الطبقة العاملة. وساعد تطور الصحافة بدءًا بثمانينيات القرن التاسع عشر على الترويج الشعبي لهذا التمجيد للملكية، وذلك قبل أن تواصل هيئة الإذاعة البريطانية تلك المهمة.⁶⁸ كما أن رواج الطرازات القوطية الجديدة، والباروك الجديد والكلاسيكية الجديدة في عواصم العالم الغربي، كان مصاحبًا للمركز والبيروقراطية والتوسع في الأهلية المدنية لتشمل أعدادًا متزايدة من المواطنين، والابتكار الاجتماعي بوجه عام.⁶⁹ وعلى سبيل المثال، فإن الطراز القوطي الجديد لمبنى دار البلدية في فيينا، كان يذكر الليبراليين بأن المدينة كانت بلدة حرة، ويعيد الصلة بالماضي بعد فترة طويلة من الحكم الاستبدادي؛ والطراز الباروك الجديد المميز لمسرح المدينة كان تخليدًا لمرحلة كان رجال الدين فيها هم ورجال البلاط وأفراد الشعب يتقاسمون ولعهم بالمشرح؛ والطراز الرينسانس (النهضة) الجديد لمبنى الجامعة كان بمثابة إعلان عن القطيعة بين العقلانية والخرافات؛ والطراز الكاسيكي للبرلمان كان يذكر بالمثل الديمقراطية الإغريقية.⁷⁰

في بلدان أفريقيا وآسيا المستعمرة، يتوافق تجمد «الثقافة التقليدية» في ظل الاحتلال الأوروبي مع الصورة التالية: تتوأكب عملية تحويل العادات إلى طقوس وشكليات مع اشتداد التغيير الاجتماعي. ففي الهند مثلًا اتخذت إقامة النظام الملكي الإمبريالي بعد ثورة السيباهي (الجنود الهنود الخاضعون للقيادة البريطانية) في ١٨٥٧م والقضاء على السيادة المنغولية في ١٨٥٨م، اتخذت شكل التوجه السياسي والثقافي المتمسك بالتقاليد.

فقد تحولت ألقاب وامتيازات الأمراء الذين قبلوا المشاركة في تحرك التاج البريطاني إلى نظام مؤسسي، وكونوا تدريجياً فئة مهيمنة، تقليدية تماماً مثل فئة الزعماء في أفريقيا.⁷¹ وتم وصف شعوب وثقافات الهند، وجدولتها وتصويرها فوتوغرافياً، وأودعت في مكتبات ومتاحف هذه الحضارة التي قيل عنها إنها في طريقها إلى الاندثار. وجرت عمليات تنقيب عن الآثار، وتم جرد صروح شبه القارة الهندية. وباختصار حدّد البريطانيون بمزيد من الهيمنة ما هو هندي. وبينما كان الجنود من أهالي البلاد يرتدون بذة عسكرية تفصيلها أوروبي قبل عام ١٨٦٠م، تقرر بعد ذلك أن يرتدوا لباساً من الطراز المنغولي الجديد، يشمل عمامة وحزاماً وسترة.⁷²

وتمثّل رد الفعل إزاء انتقال الهند إلى العهد الاستعماري الإمبريالي في اللجوء إلى التقاليد أو إلى العادات غير المألوفة. ولكن انتقالها إلى عهد التبعية القومية والنزاعات بين الطوائف اتخذ صبغة مشابهة. وفي الوقت الذي كان البريطانيون يصطنعون فيه حضارة هندية، كان المثقفون الهندوكيون ينتجون تقاليد هندوكية باللجوء إلى «تلفيقية استراتيجية». كان المطلوب، حسب كريستوف جافريلو «بناء هويتهم ضد الآخر، باستيعاب ملامحه الثقافية الرائعة والفعالة»: «فقد أيقظ ظهور التهديد الخارجي لدى الأغلبية الهندوكية الإحساس بالهشاشة، بل وبعُد نفسية، مما دفع إلى إصلاح الهندوكية باستعارة النواحي القوية عند المعتدي، تحت ستار العودة إلى روعة العصر الذهبي للبراهمية، المخترع من جديد إلى حد كبير، والذي يظل منطقته الأجنبي نشطاً.»⁷³ وقد شهدت «التلفيقية الاستراتيجية» التي ظلت سمة متواترة تميز المقاومة الهندية للغزوات الأجنبية، شهدت فترتين مهمتين في نهاية القرن التاسع عشر وخلال العشرينيات، قبل أن تصبح ممارسة سياسية نضالية عند القوميين الهندوس. وقد نظم هؤلاء أنفسهم بالذات وفقاً لنموذج أصيل لدى الطائفة، وبالأخص الأكهرا التي تشكل في آن واحد تنظيمًا مناضلاً ومجالاً للتدريبات الرياضية العسكرية، تتميز بطقوسها المتشددة. وكانت جمعيات إرهابية قد استخدمت أصلاً مؤسسة الأكهرا هذه من جديد بخلط مصادر الإلهام. وكان أعضاء إحدى تلك الجمعيات يقسمون يمين الولاء أمام الربة كاتي، وقد وضعوا الباجاقات جيتا (القصيدة الفلسفية الساسكرتية التي تشكل أحد النصوص الأساسية للفلسفة الهندوكية) في يد والمسدس في اليد الثانية.⁷⁴ وفي العشرينيات، شجعت جماعة الهندو-ماهاسيها بدورها تأسيس الأكهرا لكي تدافع عن نفسها ضد حركة الخلفاء عند المسلمين. غير أنها تخلت عن تدريب الجسد والمعارك بين الأفراد لصالح ألعاب الفرق التي يؤثرها الإنجليز، وبدا الشكل التقليدي للأكهرا خاضعاً بكل وضوح لابتنكار سياسي وتعليمي.⁷⁵

وفي الختام فإن إقدام القوميين على إعادة تفسير الماضي «الهندوكي» وتحويلهم «التقاليد» لأغراض نضالية جاء منذ قرن من الزمن بهوية سياسية جديدة جذرياً في المناخ الثقافي لشبه القارة الهندية بأن أدمجت فيها تمثلات غريبة على الهندوكية — ومنها مثلاً عناصر من الفردية المساواتية، والتبشير والبنى الكهنوتية — وذلك من أجل «تحقيق تجانس» مجتمع يتميز بتبايناته القصى، بغية تحويله إلى أمه.⁷⁶ وفي إطار المسرح السياسي الهندي، يشكل الاحتفال بالفيدا (النصوص الدينية والأدبية المدونة باللغة الساسكريتية القديمة، وهي أول نصوص أدبية هندية) أداة للتستر على الحداثة، على غرار مختلف الصيغ الجديدة للأصالة» الأفريقية التي نمت بمحاذاة الاختراع الاستعماري للتقاليد، بالأخص في زائير تحت رئاسة موبوتو، وفي التشاد في ظل حكم تومبالباي، وفي توجو تحت رئاسة غناسنجه إياديما، وفي غينيا الاستوائية تحت حكم ماسياس نجيمبا، وفي إقليم ناتال الخاضع لهيمنة الزعيم بوتليزي.

وهذا النوع من التعريفات التراجعية للحداثة يجعل الاستراتيجيات الخاصة بالهوية شمولية بشكل كامل.⁷⁷ أولاً لأن الثقافة الأصلية حسب تخيلها، يتم تعريفها في مواجهة ثقافات مجاورة، يُنظر إليها مع ذلك على أنها مختلفة جذرياً، ولأن هذا التباين المفترض يقود إلى مبدأ الاستبعاد الذي سرعان ما يصبح استنتاج المنطقي لعملية التطهير الاثني. وعندئذٍ يعامل التبادل بين الثقافات كنوع من الاغتراب، وفقدان للماهية، بل ونوع من التلوث. وأخيراً فإن الثقافة التي تم تخيلها ترسم للأفراد التابعين لها هوية مبسطة أشبه بالأشياء والأثاث السابق التجهيز والمطلوب تجميعه بكل يسر، وإن كانت هذه الثقافة تفرض عليهم عن طريق القمع إذا لزم الأمر. وهذا هو منطق المتأسلمين وكذلك منطق «ذوي الملابس السوداء» في إسرائيل الذين يفرضون على إخوتهم في العقيدة الدينية إعادة بناء أيديولوجي متعسف تماماً لتاريخهم وعقيدتهم. وذلك أيضاً المنطق البشع لمذابح البوسنة ومنطقة البحيرات العظمى الأفريقية. فبقدر ما يتم دفع الآخرين إلى الرحيل، بقدر ما يتم منع الأقربين من التواطؤ معهم، وذلك بإجبارهم إذا لزم الأمر على الهجرة الجماعية عند الاحتكام إلى السلاح كما جرى في رواندا في عام ١٩٩٤م، وفي سراييفو في ١٩٩٦م.

بيد أنه يتعين الإقرار بأن التشددات السياسية-الدينية والأشكال القصى للثنية القومية تنهل من المنابع المشتركة للقوميات الأوروبية والأمريكية⁷⁸ التي تستند هي أيضاً إلى الكذب والأوهام السياسية. ويعترف إرنست رينان بأن «النسيان، بل والخطأ التاريخي، يشكلان عاملاً أساسياً في خلق الأمة».⁷⁹ ومن وجهة النظر هذه، فإن «الأشكال الكبرى لإنكار الآخرين» لا يمكن فصلها عن أشكال إنكار الذات. ولكن يجب ألا نستنتج من ذلك

أن «المجتمعات المتخيلة» باختراع التقاليد تكون شمولية بالضرورة. ولا تتوفر لدى كل الأنظمة الوسائل اللازمة لتحقيق أهدافها؛ ف «الأصالة» الزائرية كانت مشروعاً شمولياً، ولكن تنفيذها لم يتجاوز مرحلة التحكم الاستبدادي.⁸⁰ ويتعين على عمليات «بناء» نظم تقوم على الهوية أن تتوافق مع عملية «قيام» الدول. وتتناسب فعالية السياسات العامة العلاقات المعقدة بين القوى والمؤسسات الاجتماعية، والوزن الديموغرافي، وإملاءات الاقتصاد، وممارسات العناصر البشرية الفاعلة.

ومن المؤكد أن اختراع الحداثة السياسية عن طريق اختراع التقاليد يتوافق مع تشكيلة كبيرة من الاستراتيجيات والنظم السياسية، علماً بأن كلا الاستراتيجيات والنظم ليست بالضرورة من النوع المتعلق بالهوية. فقد كان اختراع الحداثة أحد القوالب الثقافية للديمقراطية البرلمانية وللمفهوم الكوني للمواطنة وللدولة الراعية في إنجلترا وفرنسا، ولكنه أوحى بالانزلاق الشمولي في إيطاليا وألمانيا. وعلاوة على ذلك فإن صياغة التقاليد القومية في كل من تلك البلدان كان متناقضاً. فقد ناصر رينان فكرة ظهور مختلف الأجناس البشرية في آن واحد، وكان مقتنعاً بـ «أبدية طفولة الأجناس غير القابلة للتحسين». ولما كان مورييس باريس عاجزاً عن مطالبة «ابن سام هذا بأن تكون تقاطيع وجهه جميلة مثل تقاطيع الجنس الهندو-أوروبي»؛ فقد كان يفضل أن تكون محاكمة دريفوس (الضابط الفرنسي اليهودي الذي اتهم بالتواطؤ مع العدو) «حسب الأخلاقيات الفرنسية وحسب عدالتنا، كند»، بل أن يتم الاعتراف بأنه «ممثل لنوع مختلف من البشر»، وأن يعتبر «شاهدًا حيًا يصلح لتدريس الأشياء [...] في أحد الكراسي الجامعية المخصصة للاثنائية المقارنة».⁸¹ أما أعمال زيف سترنهل التي تعرضت للانتقادات، فيعود لها على الأقل الفضل في التذكير بأن فرنسا لم تنتكر للقومية الثقافية الراسخة الأقدام بل والبيولوجية والعنصرية التي تنسب عادة إلى التاريخ الألماني.⁸² وعلى العكس فإن القومية كان لها هي أيضاً متحدثون باسمها من الديمقراطيين في إيطاليا وألمانيا تغلبوا في نهاية الأمر بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا اللبس المتعلق بالتوقع الثقافي في المجال السياسي متواجد لدى القوميات الاثنائية-اللغوية في أوروبا الشرقية والوسطى؛ فالتقنين المتأخر للثقافات البولندية أو المجرية أو التشيكية أو البلغارية أو اليونانية أو الرومانية أو الأوكرانية أو التركية، الذي صاحب بناء الدول وقيامها في القرنين التاسع عشر والعشرين لم يستبعد أيًا من التعبيرات الليبرالية أو الفاشية أو الشيوعية من ذلك التقنين. وتصلح تلك الملاحظة للاثنائية في أفريقيا، فهي في آن واحد مبدأ للاستبعاد بل والقتل، وهي تأتي بنظام أخلاقي جديد للدولة.⁸³

التقوقع الثقافي باعتباره أيديولوجية العولة

كان تكوين المجتمعات الثقافية المتخيلة ظاهرة أيديولوجية مفضلة العولة منذ القرن التاسع عشر من خلال التباسها السياسي. فمن المدهش أن يساهم التقوقع الثقافي في الوحدة الجدلية للعالم بتأكيده على الفروق القاطعة بين الهويات الاثنية أو القومية، وبين الحضارات. فقد كان على سبيل المثال المصفاة التي غربلت نشر التكنولوجيا الصناعية، والنموذج المدرسي الغربي، وتنظيم الدولة، والبيروقراطية، والنظم الكنسية المسيحية، ومبادئ الاقتصاد الرأسمالي. وقد أضفى هذا التوجه الشرعية على تلك الاستعارات، بزعم أنها ستخدم الأمة أو مصير الديانة دون أن تشوه «ثقافتها»، وهو رأي له وجاهته، وإن كان متناقضا بشكل غريب مع مقدماته الفلسفية.⁸⁴

ومن وجهة النظر هذه يتجاوز التقوقع الثقافي في المجال السياسي الإشكالية الكلاسيكية التي ترى أن التعبئة القومية أتاحت للأفارقة والآسيويين الفرصة لتوجيه أسلحة المستعمرين كما يقال في كتب التعليم الثانوي. فالقومية الاثنية أو الدينية ظاهرة معقدة تحرك ديناميكيات أخرى خلاف بناء الدولة على يد صانعي «التكامل القومي» أمثال سوكارنو ونهرو وأتاتورك، وكافة الزعماء الأفارقة سواء أثاروا الإعجاب أو الازدراء حسبما تكون أسماؤهم فليكس هوفويه-بوانيي (الرئيس السابق لجمهورية كوت ديفوار) أو جان-بيدل بوكاسا (رئيس جمهورية وسط أفريقيا السابق).

وقد راجع بنديكت أندرسون وجهة نظره الأصلية في الطبعة الثانية من مؤلفه الشهير الجماعات المتخيلة، فأقر بأن القومية المستعمرة في آسيا أو أفريقيا لا تنحصر في «القومية الرسمية» التي بذلت الدول الأوروبية جهودها لإرساء قواعدا بدرجات متفاوتة من النجاح.⁸⁵ وبفضل ذلك الإيضاح بتنا ندرك على نحو أفضل لماذا وكيف نصبت الدول المستوردة نفسها كـ «مجتمع متخيل» ولم يعمد سكان البلاد الأصليون إلى إعادة النظر فيها عندما تم التخلص من الاستعمار. وما قلناه عن الهند يمكن أن يعمم. وقد واصل المحتل الأوروبي الاقتداء بالأشكال السياسية والحضارية المتواجدة أصلاً قبل قدومه، من خلال رسم الخرائط وتنظيم المتاحف ودراسة الآثار والتاريخ والإثنولوجيا والاستشراق، وإن كان يضيف عليها وحدة ما كانت تجمع بينها، ويؤمن لها بلوغ «التقدم». وفيما بعد تبنى القوميون من مواطني تلك البلدان «عملية إضفاء الشكلية والطوقسية» هذه على «ثقافة تقليدية»، كما حددوا شعار الدولة الجديدة التي جاءت بها.⁸⁶

وتخيل المجتمع القومي — المعاش أحياناً كمجتمع ديني كما هو الحال عند الإسلاميين أو الشعبويين من السينهال في سري لانكا، أو المناضلين الهندوس في حزب بهاريتا باناتا

بارتي (B. J. P.) في الهند — لم يقتصر فقط على تأكيد شرعية امتلاك الأرض، أو إقامة مؤسسات سياسية وإدارية جديدة، أو توزيع المصادر الاقتصادية أو تحديد الوضع الاجتماعي. فقد أنشأ ذلك المجتمع القومي قيمًا أخلاقية واقتصادية وسياسية جديدة جرى التنازع حولها بصرامة، ولكنها أكسبت الدولة الاستعمارية أو ما بعد الاستعمارية صفة الدولة الحقيقية.⁸⁷ وهذا ما يجعل تحليل القومية مسألة عويصة، وكذلك أيضًا التواطؤات بين المستعمر والمستعمر. فالتعاونون مع المستعمر لم يخدموا فقط مصالح مادية ومصالح أسيادهم المفترضة في الوقت نفسه. فقد جسدوا أيضًا مَثَلًا ومعايير وأساليب معيشة ومعارف قد تدفع إلى الإقدام أو التعاطف أو الولع، ولن يتوانى بعض المعجبين بهم عن اعتناقها. وفي هذه الحالة يكون دائمًا الوضع الاستعماري، أو وضع التبعية بوجه عام، «مغامرة ملتبسة». ويعترف بطل رواية الكاتب السنغالي شيخ حميدو كان: «أنا لست أحد أبناء ديالوبي له وضع متميز في مواجهة غرب متميز، وأقدر بكل روية ما يجب أن آخذ منه وما يجب أن أتركه له في المقابل. لقد أصبحت الاثنين معًا. ولا يوجد حل واضح بين حدِّي اختيار واحد. هناك طبيعة غريبة تُعاني الضيق من كونها ليست الاثنين معًا».⁸⁸

في هذا العمل المبتكر للتقاليد والمتخيل للجماعة، كثيرًا ما تصرف المستعمر والمستعمر بالاتفاق معًا، وأحيانًا داخل نفس المؤسسات، وفقًا لنفس التيارات الفكرية ونفس المعتقدات، ولكن من أجل أهداف مختلفة تتخذ في كل الأحوال تقريبًا شكل سوء تفاهم عملي.⁸⁹ وهكذا كان تَشْيُؤُ التقاليد في جنوب الصحراء مسألة تخصُّ الأوروبيين أولًا. فقد وفّرت لهم وسيلة لتأكيد هويتهم العنصرية ووضعهم الاجتماعي في ظل أحوال غير ثابتة، مالوا إلى التقليل من شأنها بالرجوع إلى الماضي. وهكذا صاغ الحكام البريطانيون في ظل الحكم غير المباشر أسلوب حياة يكاد يخلص النبلاء لكي يتغلبوا على انعزالهم ويحافظوا على كرامتهم باعتبارهم من «المتحضرين»، بينما أقام عمال المناجم البيض في أفريقيا الجنوبية ورودسيا تقاليد عمالية طائفية تؤكد تميزهم عن العمال السود.

وفي الوقت نفسه حل التفسير الثقافي الانغلاقية للمجتمع المستعمر محل الخطاب حول عاصمة الدولة المستعمرة. ففي بداية القرن التاسع عشر شبه أفراد الإرساليات والرحالة البريطانيون بربرية الأفارقة بوحشية الفقراء في أحياء لندن المحرومة؛ فالمعركتان من أجل الحضارة (أو الخوف في الحالتين من بدائية السلوك) كانتا متساويتين.⁹⁰ ولم يكن المستعمرون مجرد وكلاء مجردين لتحقيق التغير الاجتماعي، بل عناصر فاعلة من

لحم ودم، منحدره من مجتمعات تاريخية ملموسة، بعلاقاتها غير المتساوية، ومناقشاتها السياسية، وتصوراتها الذهنية، وهي مجتمعات كانوا يشغلون فيها مناصب معينة حققت لهم تطلعات أو ضروب حرمان أو قناعات، أو راودتهم أحلام.⁹¹ ومعنى ذلك أنهم لم يُشكلوا أبداً فئة متجانسة، فأصولهم وقيمهم كانت متباينة، ومشاريعهم الاستعمارية متضاربة، ولم تكن ثقافتهم من نفس النوع. والنزاعات العنيفة التي نشبت في القرن التاسع عشر في جنوب أفريقيا بين المستعمرين البوير وقساوسة إرسالية لندن طرحت من قبل مشكلة الطابع النسبي للثقافة. كان بعضهم من أنصار ظهور الأجناس المختلفة في وقت واحد، ويبررون لجوءهم إلى الاستبعاد النهاب بحكم اقتناعهم بالتوراة التي تعتبر أن الكفار قوم من سلالة حام المحكوم عليها بالرق. وكان الآخرون لا يشكون في إمكانية تحسن الأفارقة، ويودون أن يرتفعوا بهم إلى مصاف الفردية البرجوازية والأسرة المكونة من زوجين وأطفالهما. وذلك من خلال إعادة الصياغة الشاملة لمجتمعهم.⁹²

غير أن تلك التناقضات داخل عالم المستعمرين الصغير كانت تنعكس على المجتمع المحلي، بالأخص عن طريق المدرسة والإرسالية. وتعتبر تماماً حكاية المجتمع الريفي عن التداخل. فالتوسع الإمبراطوري الأوروبي معاصر للثورة الصناعية التي أدخلت العديد من التغيرات على الطبيعة، وعلى براءة الأرياف المهددة، وعلى فساد المدن. وقد شاركت حركة اختراع التقاليد في ذلك التطور، بالأخص في بلدان وسط أوروبا وشرقها. كما أن النقد التاريخي والأنثروبولوجي أوضح هو أيضاً مدى ارتباط مفاهيم الثقافة والعقائد الشعبية والفولكلور بروح العصر هذه وإسهامها في بناء اللامساواة الاجتماعية.⁹³

والواقع أن الإرساليات المسيحية والأوساط التي كانت مرتبطة بها أولت أهمية كبرى لذلك التصوير المثالي للحياة الريفية. ففي ليبيريا مثلاً كانت جمعية الاستيطان الأمريكية المنشربة بآراء جفرسون، كانت تود أن يتمسك السود الذين أعيدها إلى قارتهم الأصلية، بهدوء الريف، رغم أن هؤلاء مالوا إلى ربط النشاط الزراعي بالاستعباد المقيت، وجاءوا في الكثير من الأحوال من مدن شمال شرق الولايات المتحدة.⁹⁴ وبالمثل، نقلت إرسالية بازل إلى جنوب القارة الأفريقية وشرقها صيغة «القرية النموذجية المسيحية» التي افتتحتها في مقاطعة رتمبرج لحماية القرى من التلوث الحضري. وكان هدفها في أول الأمر البحث عن أراض بكر لكي تقيم مجتمعات فلاحية ألمانية. ولما كانت تريد أن تكون «إرسالية القرية من أجل القرية»، فقد تصورت حياة جماعية سامية لم تتواجد أصلاً بالطبع، سواء في ألمانيا أو الموزمبيق. والواقع أن المحطات الأفريقية لإرسالية بازل لم تحافظ

على «الثقافة التقليدية» عند أهالي البلاد الأصليين، بقدر ما يسّرت التحكم فيهم وشجعت الابتكار الاقتصادي.⁹⁵

وبصفة عامة كان موقف الإرساليات مضطرباً، ولم يكفّ عن التآرجح بين موقعين: رفض العادات المتخلفة والخليعة في الكثير من الأحوال، ومن بينها الرقصات الليلية الشهوانية ذات الإيماءات التي ما كان يمكن أن تطبقها، والعزم بالتالي على تغيير عادات القرويين لاستدراجهم نحو عتبة الحضارة، وذلك عن طريق التجارة مثلاً؛ والموقف الآخر المتمثل في الاحترام الساذج للأصالة الأفريقية التي كان لا بد وأن تكون ريفية، وتستحق الدفاع عنها ضد جشع التجار وشراسة الحكام، والتأثير الخبيث للمال، والجاذبية البلهاء لزينات الحدائث الغربية التافهة، والتوسع الإسلامي، والمرامي البلشفية، وأهم من كل ذلك التبشير المفسد من جانب الإرساليات أو العقائد الأخرى.⁹⁶

ولم يتقبل الأفارقة، باشتقاقهم الخلاق لأشكال الثقافة الأوروبية، لأى من التوجهين الرعويين، اللذين كان مآلهما الفشل؛ فمع أنهم ظلوا مخلصين للعقيدة المسيحية، إلا أنهم أقاموا مؤسسات كنسية وطقوساً لم تكن معروفة من قبل، وأرادوا ارتداء الشورتات، والأدهى من ذلك أنهم ارتدوا سراويل وانتقلوا إلى المدينة حيث خالطوا الأوباش! ومع ذلك لم تمت الأسطورة المسيحية المتعلقة بالمجتمع الريفي. غير أنها انبعثت من جديد بقلم رجال لاهوت وجمعيات دينية تناضل من أجل «مجتمعات مسيحية قاعدية» من منظور يريد أن يكون اجتماعياً، بل وسياسياً وتعبوياً يرتبط بالمسيحية الشعبية التي ترجع إلى عصر التبشير البطولي.⁹⁷ ويجدر بنا أن نوضح أن الإدارة الاستعمارية، وبالأخص الإدارة البريطانية المسلحة ببيروقراطية النبلاء الصغار والمقتنعة بمزايا الحكم غير المباشر، طابت لها تلك النظرة إلى المجتمعات الأفريقية، حتى إنها راحت تؤمن التناسق العضوي للقرى الكينية بتجميع الأهالي، في قرى استراتيجية لحمايتهم من تمرد الماوماو،⁹⁸ مع ملاحظة أن أنصار «التنشيط الريفي» أو «الاشتراكية الأفريقية» لم يفكروا في غير ذلك غداة بلوغ الاستقلال.⁹⁹

وفي آسيا أيضاً لا ينفصل الاختراع المشترك للتقاليد من جانب المستعمر والمستعمر عن المفهوم الأساسي للمجتمع الريفي، الذي أضفت عليه الصفحات التي كتبها ماركس عن الهند والصين قدرًا عظيمًا من دواعي الاحترام الذهني. ففي الهند الهولندية مثلاً، اعتمدت الإدارة على شيوخ القرى في نفس الوقت الذي امتنعت فيه عن إدماج الأهالي، وشجعت نوعًا من القومية الاستيطانية، وقد أدى ذلك في جاوة بالأخص إلى «تطور زراعي

عكسي» و«ابتكار للتقاليد» وصفهما على التوالي كليفور د جيرتز وبنديكت أندرسون.¹⁰⁰ غير أن الفكرة القائلة بتواجد قرية جاوية نمطية ليست سوى وهمٍ صرف يعتمد على جهلنا بالتاريخ وعلى الإلقاء على ذلك الوهم من خلال النقاش الأيديولوجي حول المشكلة الزراعية، بين القوميين أولاً ثم بين المستعمرين، وفيما بعدُ بين الشيوعيين واليمين.¹⁰¹ وبالمثل كان الحكام البريطانيون الأوائل في شبه القارة الهندية مقتنعين بأن القرى كانت تطبق نظاماً شيوعياً بدائياً، وتجهل نظام الطبقات المغلقة على نفسها، وتعيش عن طريق الاكتفاء الذاتي. وقد اعتمد القوميون فيما بعدُ هذه اليوتوبيا الرومانسية، واهتم غاندي بمفهوم الباناشيات (مجلس من خمسة أعضاء مكلفين حسب التقاليد بحل النزاعات في داخل الطائفة، وهذه التسمية تشير في الهند المعاصرة إلى المؤسسات المنتخبة في الريف) حتى إنه كان يحلم بقيام جمهورية القرية. وقد استعاد الفكرة تلميذه فينوبا بهاف في الخمسينيات، وراح حزب يانا سانج يؤكد أن «القرى كانت وحدات مكتفية ذاتياً في معيشتها [...]» وأنها تحكم نفسها بنفسها، وأن باناشيات القرية تعود إلى عهد الفيذا.¹⁰² ولم يتمكن أبداً الأنثروبولوجيون الذي عالجوا «التنظيم الأخلاقي» عند الفلاحين الآسيويين، من التخلي تماماً عن ذلك الإدراك العضوي للمجتمع الريفي رغم أن رائدهم جيمس سكوت طعن منذ البداية في رومانتيكية هذا المجتمع برفضه الخلط بين «أخلاقيات الكفاف» — وهي نفور متعقل إزاء المخاطر في ظل هشاشة الأحوال الاقتصادية — وبين مثل العدالة الاجتماعية. ووفقاً لهذا التحليل لا يعبر تقويم التعامل المتبادل، والدفاع عن الالتزامات والحقوق التقليدية، والمطالبة بإصلاح الوضع القائم، أي باختصار «التنظيم الأخلاقي» عند الفلاحين، لا يعبر عن مقاومة التصورات المشتركة الماضية في مواجهة التقدم، بقدر ما يعبر عن تطور الصراعات الاجتماعية في ظل التحول الرأسمالي الحديث في الأرياف.¹⁰³

ومع ذلك فقد واتى الحظ صامويل بوبكين الناقد المرموق لتلك المعالجة الأنثروبولوجية في هجومه على حجر الزاوية في تلك المعالجة، ألا وهي «المجتمع الفئوي المغلق» لصاحبها إريك وولف؛ إذ إنها تتجاهل وضع الخارجين، على مشارف القرية، وافتقار المساواة في نفس الوقت بين المقيمين فيها.¹⁰⁴ فضلاً عن ذلك فإن تدعيم بنية القرية يعود إلى حد كبير إلى تصرف البيروقراطية الاستعمارية التي وقع اختيارها على أعيان القرية ليكونوا وسطاءها، وتوسعت في مهامهم الإدارية.¹⁰⁵ وكان لويس دومون قد نوّه قبل ذلك بعشرين سنة بأن القرى الهندية كانت تترك على الأقل سدس محاصيلها

للممالك، وأن وحدتها الظاهرية كانت تشمل مختلف الطوائف أو الجاتي التي كانت تتخطى المجال الخاص بكلّ منها.¹⁰⁶

و«المجتمع الجماعي الريفي» أسطورة. ولكن الحكام الاستعماريين، والقوميين ورجال الدين، و«التطويريين»، والمثقفين، وأيضاً النشطاء في المجال الاقتصادي والسلاح، تعرّضوا لنشأة الحداثة، وهي العملية التي شاركوا فيها واختلفوا حولها بشدة فيما بينهم باسم مصالح القرية بالطبع! وقد حرص الحكام الأوروبيون في السنوات الأخيرة للاستعمار على الدفاع عن الفلاحين المؤتمنين على روح الثقافة الأفريقية أو الآسيوية الخالدة ضد التجار واللصوص والموظفين الكسالى والمثقفين الشيوعيين، وسعى القادة الوطنيون، الراغبون حقاً من تحقيق التنمية إلى استمالة الفئاض الزراعي بطرح برامج لتدعيم القرى. ولم يتخلف رجال الدين، إذ كانوا يحلمون بالقرية الأسطورية في شكل رعية متينة ملتفة حول كنيسة يرأسها خوري، أو بمجتمع قاعدي ديناميكي. وتعامل أرباب الصناعات والغابات والمزارع مع شيوخ القرى ليتملقوا أهل القرية حول أراضيها التي يستثمرونها. ولجأ الأنثروبولوجيون بدورهم إلى الصيغة الشهيرة «فتش عن الرأس»، وكتبوا بفضلها دراسات عن قرى، وتغنّى المتعاونون وفيالق السلام والمنظمات غير الحكومية بمزايا «المشاريع الصغيرة» باعتبار أن «الصغر جميل» (Small is beautiful)، والتقط السواح صوراً لأهالي القرى. أما أعضاء جمعية نيبذ البوجوليه الجديد فقد عادوا بعد احتفالهم «وفقاً لطقوس طائفهم التليدة»، وقد حملوا معهم «ذكرى قرية لطيفة وسط منظر طبيعي جميل في ظل جو معتدل».

وسرعان ما يصبح الحوار بين مختلف المتحدثين عن حكاية المجتمع القروي سورالياً وعبثياً.¹⁰⁷ غير أن ذلك ليس الجانب الأساسي؛ فالتوجه الثقافي الصرف بمختلف صيغه العديدة ذات المفاهيم العنصرية أو النسبية أو الجوهرية، يوفر حقاً أحد المصطلحات التي يتفاعل بخصوصها عدد متزايد من العناصر الفاعلة في النظام العالمي، ولو في شكل سوء تفاهم أو تنازع.

المسيحية والكونية في أفريقيا

توضح جيداً الاتجاهات الراهنة للمسيحية في أفريقيا السوداء تلك العلاقة الدقيقة بين تأكيد التفرد المحلي وكونية العالم، وهما تطوران يبدوان متناقضين، وإن كانت أوهام التوجه الثقافي الصرف تتوصل إلى الربط بينهما في تركيب واحد.

وقد أشرنا من قبل في بداية هذا الفصل إلى أن التبشير على يد الإرساليات المسيحية، منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الثانية، أتاح في آن واحد نشر الفكر المسيحي في جنوب الصحراء وتقنين التفردات الثقافية بمقتضى مصطلحات الاثنية، خاصة عن طريق ترجمة الكتاب المقدس إلى لغات أهالي البلاد الأصليين، والتي ساهم الدعاة في تنميطها لكي تصبح همزة وصل بين مختلف اللغات المحلية. وعلى سبيل المثال فإن الهوية الأوروبية في نيجيريا جاءت حصيلة لتلك التوليفة. وفي إطار تلك الديانة المستوردة التي يهيمن عليها الأوروبيون بلا منازع — رغم جهود البروتستانت لإشراك كادر محلي — سرعان ما عمد المقاولون المحليون إلى «اختراع اختلافهم»، وذلك بخلق عدد كبير من الكنائس «المستقلة» التي تدين بالمسيحية وتحافظ على البنية الكنائسية، ولكن طقوسها من وحي «أفريقي».

وقد أكد لأمدٍ طويل محللو ذلك التباين في المجال الديني على هذه النقاط الأخيرة، ورأوا أن تلك الحركات تمثل انتقامًا من جانب «الثقافة الأفريقية» ضد عملية الأقفلة الثقافية. بيد أنه بوسع المرء أن يلاحظ ذلك التواصل الذي يربط الكنائس المستقلة بالإرساليات وبالمسيحية الشعبية في القرن التاسع عشر. فهناك العديد من سمات هذه الكنائس المفترض فيها أنها تعبر عن طابعها «الأفريقي» — مثل الإيمان بالغيب والتعظيم ومس الشيطان — مأخوذة عن الأحاسيس الدينية الغربية في القرن التاسع عشر.¹⁰⁸ والحاصل أن الكنائس المستقلة نقلت على ما يبدو قدرًا أقل من الاستيعاب الجذري للتوراة بالمقارنة مع ترسيخها للتنظيم البيروقراطي الديني في شبه القارة. وقد تأكد على أي حال، منذ حوالي خمس عشرة سنة، أنها (أي الكنائس المستقلة) ليست قالبًا لمسيحية أفريقية بنوع خاص، بقدر ما غدت خاضعة لتحويلات سياسية واقتصادية ودينية عالمية. وهي تتطور بالأخص في ظل الارتياح الشديد من جانب الكرسي البابوي تجاه كافة أشكال اللاهوتية أو التسييس للإكليروس الذي يمكن أن يُدَّكر بلاهوتية التحرير اللاتينية الأمريكية، في ظل التشكك العميق من جانب الغرب إزاء الإسلام، وتساعد الحقوق الدينية في الولايات المتحدة، وتورط البروتستانتية الأصولية في حملة رونالد ريجان الصليبية ضد «إمبراطورية الشر»، وفي مختلف النزاعات ذات «الكثافة الأدنى».

وتأثير الأصولية الأمريكية في جنوب الصحراء مثير للانتباه بشكل خاص. ويعود هذا التيار إلى العشرينيات كرد فعل حديث للابتكارات الدينية التي أدخلتها الكنائس الكبرى. ويعرض هذا التيار الأصولي على أتباعه ابتكارات مضادة بدعوى العودة إلى عصر نهبى ولى، ومن بينها رواج موضة المبشرين التليفزيونيين (Telévangélistes) التي باتت

ظاهرة ملفتة حقًا للأنظار. ومع أن الأصولية الأمريكية ليست تمسكًا بتقاليد قديمة أو بالروح المحافظة، إلا أنها عامل للتغيير الاجتماعي بطريقتها الخاصة، أو على الأقل في شكل تأقلم مع التغيير. ويمكن مقارنتها من هذا المنظور بالقومية الهندوكية أو الأصولية الإسلامية أو «العودة إلى اليهودية» في إسرائيل. غير أنها قريبة أيضًا من تلك التوجهات السياسية-الدينية من زاوية استراتيجيتها المتعلقة بالهوية ذات الميول الثقافية الانغلاقية والذاتية، إنها أصولية الجنوب «الجواني» (Deep South) في الولايات المتحدة الذي أدمته حرب الانفصال، وأذله انتصار الرأسمالية الليبرالية ونكبته الأزمة الاقتصادية الكبرى، وحرّم من نمط حياته السابق، واضطّر في نهاية المطاف إلى الخضوع لخطرسة واشنطن والاستسلام للقضاء على الحواجز العنصرية. وتواصل الأصولية «التوراتية» تعلقها بهذا الماضي الذي أضفت عليه طابعًا مثاليًا: «الماضي باعتباره حلمًا قوامه النقاء، والماضي بوصفه سببًا للألم، والماضي كعقيدة «دينية» على حد قول نايبول.¹⁰⁹ غير أن تحرك هذه الأصولية يتوافق جيدًا مع الحاضر عندما يستخلص مثلًا دعائه من قراءتهم للتوراة التي تبشر حسب رأيهم بملك المسيح على الأرض مدة ألف سنة قبل يوم القيامة، وضرورة مساندة عصابات الكونترا في نيكاراغوا، والرينامو في الموزمبيق، والأونيتا في أنجولا.¹¹⁰

وأغلبية الوعاظ في بلد مثل ليبيريا المنتمية إلى الكنيسة الإنجيلية أو إلى حركة الإيمان «التوراتي» تتبنى هذا الاتجاه وتروج لتقاليد توراة سكوفيلد المرجعية. كما أن تبعية هؤلاء الوعاظ المادية واللاهوتية والأيدولوجية لكنائس الجنوب «الجواني» تزايدت طوال الثمانينيات، الأمر الذي لم يلحق الضرر بنفوذهم. ويبدو من القراءة الأولى أن هذا العنف من جانب المنظمات الدينية يشكل عامل «أمركة» أكثر مما هو عامل «أفرقة». وعلى سبيل المثال كانت الرابطة الإنجيلية العابرة للقارات، وهي الكنيسة التي نجحت في هداية أكبر عدد من المؤمنين في مونروفيا في عام ١٩٨٩م قد حرّمت قرع الطبول والرقصات في احتفالاتها بذريعة الطابع الأفريقي لتلك الممارسات، وأحلت المزمارة والنفير محل الطبول باعتبار أنها آلات ورد ذكرها في التوراة. وبصفة عامة فإن الدعاة المتأثرين بالأصولية البروتستانتية يميلون إلى النظر إلى الديانات الأفريقية التقليدية باعتبارها من ظلمات الوثنية.¹¹¹ كما يتعين التأكيد أيضًا على أن التمثلات الدينية المصدرة إلى جنوب الصحراء واردة هي أيضًا من الجنوب «الجواني» الأمريكي، وأن علاقاتها مع الكونية و«النظام العالمي الجديد» معقدة بالطبع. وإذا كان الأصوليون «التوراتيون» لم يترددوا في الانضمام إلى «المناضلين من أجل الحرية» في العديد من النزاعات الأقل شأنًا خلال

الثمانينيات، وأثبتوا أنهم صهيونيون متشددون، فإنهم ينتقدون أيضًا بقوة المنظمات المتعددة التخصصات التي تعد العدة لقيام «الحكومة العالمية» مثل صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي، أو اليونسكو أو الجات، ويرون أن «المؤمنين الحقيقيين لا شأن لهم» بتلك الهيئات التي تنذر بدنو نهاية العالم.¹¹² وهذا النوع من الخطاب يكتسب بالطبع مغزى خاصًا في شبه قارة تخضع اقتصادياتها المدمرة لضغوط شديدة من جانب مؤسسات بريتون وودز لكي تقدم على «تعديل مسارها الاقتصادي». والواقع أن تضاعف عدد تلك الحركات «التوراتية» المرتبطة بالأصولية الأمريكية في أفريقيا يعود إلى أسباب محلية. فهذه الكنائس تتيح الفرصة للمقاولين لاستخلاص موارد من الأوساط الدولية، بل وأيضًا من جماعات المؤمنين في ظل تردي الأوضاع. وهي تقدم في الوقت نفسه، في أحسن الأحوال، بعض الخدمات الملموسة في المجالين التعليمي والصحي مثلًا عن طريق المساعدات الأجنبية التي تحصل عليها، وكذلك مجرد دعم معنوي أو روحي في الغالب تعود قيمته مع ذلك إلى تردي أحوال هذه المجتمعات.¹¹³

وهكذا تقدم الحركات التوراتية نفسها كـ «تجمعات بديلة» تحد من صدمة الأزمة بتوفير وضع اجتماعي للمحرومين، وتسهم بالأخص في إعادة بناء المجتمع، وتزاحم بذلك النموذج الفاشل للدولة التي جاءت في أعقاب الاستعمار. فهي من وجهة النظر هذه أحد مفردات التيار التنبؤي العارم الذي يبدو أنه يشكل بالتأكيد القالب المفضل للحادثة في أفريقيا.¹¹⁴ وهي ليست، بهذا المعنى، مجرد أدوات للأمركة، لأنها لا تقيم علاقة تبعية مع «صحيح الدين»، بل هي اشتقاق خلاق وفقًا لنفس الترسيمة التي سبق وأن صادفناها مرات عديدة في مجال العلاقات بين أفريقيا والغرب. ولذا فإن الطابع السياسي لعمليات التعبئة الدينية يتجاوز بالأخص مسألة انعدام العلاقة بالسياسة التي تعلنها أغلبية منظمات المؤمنين. ويبدو أن السلطات الاستبدادية تستفيد في المدى القصير بهذا التحفظ، خاصة وأنها كثيرًا ما تعاونت مع «الأنبياء» بالإغداق عليهم بسخاء.¹¹⁵ بيد أن سقوط صامويل دو المأساوي في عام ١٩٩٠م يبين حدود تلك الممارسة: فعدم اهتمام الوعاظ «التوراتيين» بالقضايا العامة وتواطؤهم مع النظام لم يحلّ دون سقوط تلك النظم أو دون جعل الحرب أمرًا دارجًا كمنفذ يتيح للشباب التوصل إلى الحادثة «الشاملة» وكطريقة لتقاسم السلطة.¹¹⁶

والصلة بين المجال الديني والمجال السياسي ليست جلية أو وظيفية صرفًا. وهي تتكون من تبادلات دقيقة. فعلى سبيل المثال تركز جماعات الروح القدس في نيجيريا جهودها لمكافحة إبليس الذي تنسب إليه تنظيمًا من النوع البيروقراطي. وهي تصور

النظام الهرمي الشيطاني على شكل «حكومة» لها «وزراؤها» الذين قد يكونون وزراء اتحاديين ولها «جيشها الكبير»، وتقر بأن «الشيطان حاكم ممتاز»، وأنه بطل تقسيم العمل.¹¹⁷ وبالطبع فإن وصف الشيطان على هذا النحو مع كون وسطائه المفضلين مسلمين معروفين ليس بالأمر المحجب في نظر المسؤولين العسكريين المهيمنين على المسرح السياسي القومي، والمعروفين بعلاقاتهم الوثيقة الطبقة الحاكمة المسلمة في الشمال. وحركات الروح القدس النيجيرية تُضمّر، رغم عدم اشتغالها الظاهر بالسياسة، طاقةً نقدية شديدة ضد النظام وقابلة لأن تسيس مقاومتها الدينية ذات يوم في مواجهة تقدم الإسلام في البلاد.¹¹⁸ ولكن يتعين على المرء أن يتساءل عما إذا كانوا لا يشاركون في آن واحد في نشر التصور البيروقراطي وفي تملك الدولة ذات الصبغة الغربية التي يمكن أن تزودهم في الأجل البعيد بشرعية جديدة من خلال إلحاحهم على الأخلاقيات وإدراكهم لأهمية الجانب الجماعي.

ومن الواضح على أي حال أن تعريف النواحي الذاتية في سياسات جنوب الصحراء يتم أكثر من أي وقت مضى عن طريق عمليات التعبئة الدينية، وأن العلاقات بين المجتمعات المحلية وعملية «العولمة» تكون باستمرار موضوعاً لإعادة التفاوض حولها من خلال ذلك التآرجح بين «الثقافة الأفريقية» و«الثقافة الغربية».¹¹⁹

وأخر الأمثلة في هذا المجال يخص نيافة مطران لوساكا السيد ميلينجو، المداوي الشافي الذي أجبره الفاتيكان على الاستقالة من منصبه في عام ١٩٨٣م، وهو مثل ليس هيئاً يؤكد أن مساهمة الانغلاقية الثقافية في «العولمة» تتم بالتبادل بين طرفين.¹²⁰ فالمطران يؤكد من جانبه انتسابه إلى «الأفرقة»، وهو يؤمن بوجود عالم الأرواح القائم بين مجال الخير والإنسان، وهو لا يعتبر ذلك إيماناً بالوثنية، على عكس وجهة نظر الكنائس المستقلة، ويعتقد أن لأفريقيا هويتها الروحية الخاصة. واحترام الهوية هو الذي يتيح إشراك شعوب أفريقيا في تجربة الوحي الإلهي. وعلى الصعيد السياسي يدين نيافة المطران ميلينجو الاضطهاد الذي تعاني منه قارته، وهو قريب إلى النظرية اللاهوتية التي تربط النص بالظروف القائمة في جنوب القارة الأفريقية. ومن هنا يأتي خلافه مع روما. فعلاوة على الخلافات العادية بين أفراد الإرساليات الوافدين من الخارج والإكليريوس المحلي في مجال إدارة شئون المطرانية، هناك أيضاً توجس الفاتيكان إزاء احتمالات تسييس الكاثوليكية في زامبيا. فشعبية المطران ميلينجو المتزايدة، وقدرته على استهواء عالم الأرواح جعلته في وضع المنافس الضمني لرئيس الجمهورية، كينيث كواندا، في وقت راحت تتآكل فيه ثقة الرأي العام في هذا الرئيس.

ومن جانب آخر، يستند مطران لوساكا في معتقداته على قراءة مدققة للتوراة، ويظل متمسكاً بإيمانه بالكاثوليكية التي يأخذ عنها التناقض المطلق بين الخير والشر، وقد لقي في مسعاه هذا تأييداً حاراً من جانب حركة التجديد الكاريزمي الأمريكي التي زادت من إيمانه بالأبعاد الكونية لموهبته في المداواة من الأمراض. ومع أن البابا يوحنا-بطرس الثاني صدق على إقالة المطران ميلينجو في عام ١٩٨٣م، إلا أنه شجَّعه على تكريس جهوده في خدمة المداواة. وقد تم تعيينه مسئولاً في روما عن اللجنة البابوية الخاصة بالهجرة والسياحة، وهو يكرس من الآن فصاعداً فترات بعد الظهر للمرضى، ويقيم قداساً مرة كل شهر يحضره عددٌ هائل من المؤمنين من كافة الأصول والأوضاع الاجتماعية. وكثيراً ما يجوب أنحاء العالم ولا يتحاشى الانتقالات المتكررة والمحاطة بدعاية واسعة النطاق في أفريقيا. ولم يكفَّ صيته عن الذيوع في الغرب بفضل التجديد الكاريزمي، والظاهرة ملتبسة وليست بالطبع ضماناً للعولة. ومما لا شك فيه أن جانباً من المتعاطفين الجدد معه يُقدرون في شخصه طابعه غير المؤلف، ويرون في ذلك دليلاً إضافياً على أن «أفريقيا تؤمن بشكل مغاير» حسب تعبير إحدى الصحف الهولندية.¹²¹ ومع ذلك فإنه يبدو في نظر الكاريزماتيين مجرد أحد أتباع المسيح من بين العديد من مريديه، يتمتع بروحانيته المكثفة التي تستجيب لاحتياجاتهم الدينية كرجال حديثين، يعيشون في مجتمعات صناعية.

وهكذا يتضح لنا أن رفع المطران ميلينجو لقيمة تراثه الثقافي الأفريقي يعود إلى الكونية، وأيضاً إلى تميز توجهه الثقافي عن توجه تيارات مسيحية أخرى. ويُعرف مطران لوساكا السابق «بث التثقيف» الكاثوليكي بأنه عملية «تجسيد» تحمي هوية طرف في نفس الوقت الذي يستعير فيه من الطرف الآخر دون أن يفقد أيّ من الطرفين شيئاً.¹²² وهو ينأى بنفسه عن استخدام مصطلح «الأفرقة» الذي يميل إلى جعل الأفارقة منطويين في إطارها وإلى الحيلولة دون التطلع إلى الكونية. ويناقض هذا التفكير تماماً تفكير المبشرين الليبريين الذين لا يرون الكونية إلا في الخصوصية التوراتية للجنوب «الجواني». وقد توصل السيد ميلينجو إلى مراميه لأن إيمانه «الأفريقي» بوجود عالم للأرواح يسمح له، لا بعلاج دواعي القلق المجهولة في العالم الصناعي فحسب، بل وأيضاً الحالات التي يكون فيها المريض «ملبوساً»، وهو ما يُذكر بالحالات المشابهة في جنوب إيطاليا. غير أن رواج خطابه على نطاق عالمي لا يعود فقط إلى النجاح الذي يلقاه في الغرب. ففي زامبيا ينتمي التسييس الضمني لكاريزما المطران ميلينجو إلى تاريخ فريد، ألا وهو

تاريخ كبار المطبيين الذين كان يمكن أن تنتقل إليهم الزعامة السياسية. وفضلاً عن ذلك، فإن صورة المطران السابق للوساكا كانت تعيد إلى الأذهان بطل النضال الوطني سيمون كابوييه الذي تصدى لكينيث كاوندا بعد الاستقلال، ومات في ظروف تحوم حولها الشبهات. ومع ذلك فإن الافتراض الذي تسوقه عاصمة زامبيا لتفسير زوال تأثير الناجانجا، المطبيين القدماء لصالح شخصية مثل المطران ميلينجو، هو أن رجل الدين الكاثوليكي أقدر على محاربة الجني عند الملبوسين.¹²³ وعلى نفس هذا النحو في السنغال، انسحب الأوفان — وهو جني عند الباديارانكة قبل دخول الإسلام في البلاد مولع باحتساء نبيذ النخيل ولا يطيق رائحة احتراق الوقود الذي تطلقه الشاحنات — انسحب في أعماق الغابة عندما وصلت إلى البلاد الزراعات المعدة للتصدير.¹²⁴

واستناداً إلى تأثير تلك الالتباسات، أصبح التصور الثقافي للنظام الدولي صيغة رئيسية في الحوار السياسي، سواء على الصعيد الداخلي لمختلف الدول، أو على صعيد العلاقات القائمة بينها، أو على نطاق الأبعاد العابرة للقوميات في العالم المعاصر. ورغم تعقد هذه المبادلات إلا أنها لا تؤدي إلى «صدام بين الحضارات». فعندما يرفض محمد مهاتير، رئيس وزراء ماليزيا، أو حسن الترابي، الزعيم الإسلامي السوداني، أو الزعماء والرؤساء الأفارقة، أو الشخصيات المرموقة الكونفوشيوسية الجديدة الحريضة على الأداء الاقتصادي لـ «نمورها»، عندما يرفض هؤلاء صلاحية المفهوم الليبرالي للديمقراطية ولحقوق الإنسان في مجتمعاتهم، ويحولون ذلك إلى سمة ثقافية غربية بحتة، فإنهم لا يناون بأنفسهم عن ذلك الغرب بالقدر الذي يزعمونه. وهناك قطاع لا يستهان به من جهات النظر الأوروبية يؤيد تلك النسبية. ومع أن هذا القطاع نفسه يدافع عن الهويات الخاصة بقوميات أوروبا إلا أنه ليس مقتنعاً بأن الديمقراطية الليبرالية ليست في حد ذاتها تعبيراً ثقافياً لا يمكن إنكاره. فجان — ماري ليين — زعيم الجبهة القومية الفرنسية ذو النزعة اليمينية المتطرفة، لا يسوءه التيار الإسلامي المتطرف؛ فهو يؤكد له، من جهة، أن العرب قوم لا يرجى تهذيبهم، وبالتالي لا يمكن إدماجهم. كما أن الجبهة القومية تنتهج استراتيجية من نفس الطراز في مجال الهوية، وتحول «هوية فرنسا» إلى هوية لا تُكتسب إلا بالوراثة. وعلى نفس هذه الوتيرة، يعلن فلاديمير جيرينوفسكي، زعيم الحزب الليبرالي — الديمقراطي الروسي أنه «يجب ألا نخشى الأصولية الإسلامية؛ «فالأصولية هي فرض النظام والتقاليد المميزة لشعوب الجنوب. ماذا يسوءنا نحن الروس في تعدد الزوجات، واحترام الكبار، والخضوع، والحرف التقليدية، والقرآن؟ وعلى العكس فإن الطريق «الديمقراطي» التركي

الذي سمح للأتراك بالانتشار في أوروبا بأسرها أسوأ من ذلك بكثير بالنسبة لنا نحن الروس؛ فهي الأممية الخفية بينما الأصولية نزعة قومية».¹²⁵

وهكذا يذكرنا الطابع النسبي لمعاداة ما هو أجنبي، بالرغم منه وبنفسه، بأنه لا توجد إطلاقاً في العالم المعاصر أي قيم تقتصر على حضارات دون غيرها أو نطاقات ثقافية معينة أو ديانات محكوم عليها بأن يكون التجاهل متبادلاً فيما بينها في أحسن الأحوال، وبأن تصطدم ببعضها في أسوأ الأحوال. ويفضل بعض المسلمين «الطريق التركي الديمقراطي». وإذا كان المتمردون الصينيون أو التايلانديون قد ظلوا متمسكين، على ما يبدو، ببعض «قيم» مجتمعاتهم في سنوات ١٩٨٩-١٩٩٢م، إلا أنها ليست قيماً «آسيوية» بالقدر الذي يحاول أن يقتنعنا بذلك أنصار التفسير «الكونفوشيوسي الجديد» للمعجزات الاقتصادية في المنطقة. فوفقاً لاستطلاعات الرأي، أيدَّ ٥٣٪ من الأمريكيين العقوبة الجسدية التي فرضها القضاء السنغافوري على مايكل ٥٣٪ بيتر فاي في ١٩٩٤م لقيامه بتحطيم ممتلكات عامة، بينما أثار بعد ذلك بسنة تنفيذ حكم الإعدام في مستخدمة فليبينية صدمة شديدة في مانيللا، التي لا تعنيها بالمناسبة حسنات ما يُسمى «القيم الآسيوية». فمن جهة، دفعت جاذبية النموذج الليبرالي إلى الشارع جموعاً مترابطة من المتظاهرين في أفريقيا وآسيا، ومن جهة أخرى فإن كلاً من مفهوم السلطة المتوارث، والحرص على الأداء الجيد للعمل والانضباط، ورفض ترك الشباب يتمرغ في الإباحية، والتشكك في فوضى الديمقراطية، والميل إلى وضع حد لتجاوزات حق الإضراب، يُلقى بالتأكيد أذنًا صاغية في الغرب. وكما كان يقال في هذا الصدد في عهد موسوليني كانت القطارات تصل على الأقل في مواعيدها! وقد سبق أن نوهنا بأن المجتمعات الغربية لم تصدر قيم «التقدم» و«الحرية» فحسب. ففي القرن التاسع عشر وجد الشباب العثماني في تعاليمهم أفكاراً ونظريات تبرر مقاومتهم للإفراط في التغييرات.¹²⁶ وفي إيران كان مهدي بزرجان، زعيم حركة التحرر الوطني، وعلي شريعاتي، وهو من الدعاة الرئيسيين لثورة ١٩٧٩م، يقيمان وزناً كبيراً لأعمال ألكسيس كاريل.¹²⁷ ويجب أن نعترف حتى دون التطرق إلى التعاطف الذي حظي به هتلر لدى بعض قادة آسيا والعالم العربي، بأن عملية إبادة الجنس في رواندا كانت من تصميم أفارقة من خريجي جامعات أوروبية وأمريكية حصلوا من دراساتهم على مفهوم للنقاء العنصري غريب تماماً عن تاريخ بلادهم.¹²⁸

ففي أول مايو ١٩٩١م، سلّم هنري ريبين، الأستاذ بجامعة لوزان، والقريب من الحزب الراديكالي في مقاطعة فو، دبلوم الدكتوراه بمرتبة الشرف لتلميذه السابق جونا سافيمبي، الذي كان يجسد الاثنية القومية بل والإقليمية المتركة في أعماق أنجولا، في

مواجهة اللاقومية الجشعة المميزة للصفوة الخلاسية والكومبرادورية في العاصمة لواندا، والتي كانت تحظى بتعاطف الحق الديني في الولايات المتحدة. وتسلم زعيم الأونيتا، وهو يحمل في يده عصا القيادة التقليدية الجديدة، دون أن تعيق حركته، وتحت وابل التصفيق المتشنج من جانب وزير خارجيته (الساحر) هدية عبارة عن مجلدات موسوعة فو، وهي مؤلف مكرس لتمجيد ثقافة مقاطعة فو التي تم اختراعها في نهاية القرن الماضي.¹²⁹ ولم يكن هذا الحفل المثير خاليًا من المغزى، شأنه شأن حفل نبيذ البوجوليه الجديد في بايانجام، أو حفل تسليم خوذة لوهنجرين لزعيم قبيلة الشاجا. وتختلف بالكاد الاستراتيجيات الأوفيمبودو والسويسرية المتعلقة بالهوية في توقيتهما. فقد نشأت القومية السويسرية في عام ١٨٩١م، بمناسبة «يوبيل إحياء الذكرى الستمئة» لقيام الكونفدرالية في عام ١٢٩١م، وهي في الواقع الكونفدرالية المعقودة بين مقاطعة شويز وكل من أوبفالدين (النصف الغربي من مقاطعة أونتر فالد، أي في ظلال الغابات) ونيدفالدين (النصف الشرقي من نفس المقاطعة).¹³⁰ وعليه فإن مساندة الأستاذ ريبين لجوناس سافيميبي تتم عن ترابط أيديولوجي، وتُفصح عن الانغلاق الثقافي والتوحيد الزائف المميزين لعولمة العالم المعاصر، بنفس القدر مثل كوكبة العالم المعاصر.

الملاحظات

- (١) هو نفس الشبح الذي أفلتت منه فرنسا، كما هو معروف للعالم قاطبة، وهي البلد الصناعي المتمسك بالمنطق الديكارتي!
- (٢) من سخریات التاريخ أن هؤلاء المتطرفين الذين يستخدمون اللغة الإنجليزية في التعريف بتنظيمهم يعتبرون أنفسهم مع ذلك ممثلي الفرانكوية التي حرص فرنسوا ميتران على الدفاع عنها.
- (٣) لفظ صوتي، كناية عن توجيه ضربة شديدة بالرأس.
- (٤) الإصلاح الديني (La Réforme): الحركة الدينية التي نشأت في القرن السادس عشر ضد الكنيسة الكاثوليكية، وبالأخص ضد البابوية بسبب تعسفها ومفاسدها وما كانت تفرضه من ضرائب. ومن أهم تيارات الإصلاح الديني البروتستانتية والكاليفينية.

الفصل الثاني

الثقافة: أهي كلمة يتعين إقائها في البحر؟

من منحدرات بوجوليه حتى بلاد البامبليكة، ومن الجنوب الأمريكي «الجواني» حتى ليبيريا، ومن لوساكا إلى روما، ومن مقاطعة فو إلى بلاد الأوفيمبودو، أي باختصار من أرض تاريخية إلى أرض أخرى، تذكرنا عمليات تبادل الاختراعات في مجال التقاليد التي تشكل الحركة العامة للكوكبة منذ أكثر من قرن، بأنه لا توجد ثقافة إلا وتم خلقها، وأن هذا التخليق يعود عمومًا إلى عهد قريب. وفضلًا عن ذلك فإن تشكيل ثقافة أو تقليد ما بالضرورة من خلال الحوار، ويتحقق في تفاعل متبادل مع البيئة الإقليمية أو الدولية. وهذا ما يلزم أن نؤكد ونحن نترك الحقائق الملموسة لنخوض مجال المنهج.

ولقد سبق أن رأينا أن التفكير الثقافي الانغلاقى يعتبر ضمنيًا أن التوافق بين مجتمع سياسي ما وبين تماسكه الثقافي مفروغ منها أو ضرورية على أي حال، سواء كان ذلك التماسك الثقافي أصيلًا أو متوارثًا (روح الشعب، على أساس المفهوم اللاحق لرأي هردر) أو رشيدًا ومختارًا حسب «الاستفتاء اليومي» الشهير عند رينان). وهذا ما يمكن أن يكون الوهم الذي أشاعته بعض الدول التي باتت أقدامها راسخة اليوم، والتي حققت وحدتها السياسية من خلال بناء وحدتها الثقافية في وقت متأخر إلى حد أو آخر، على غرار اليابان والصين والدول-الأمم الأوروبية الغربية أو القوميات الاثنية اللغوية في أوروبا الشرقية، بما في ذلك تركيا.

ولكن يجب ألا نعتبر الاستثناء قاعدة عامة، ويتعين أيضًا ألا نخدعنا النزاعات الشرسة بسبب الهوية، والتي يتظاهر متزعموها بأنهم يعرفون من هم ومن يقتلون، وذلك لأن تلك الأحداث ليست سوى الثمار المتأخرة لحركة الانغلاق الثقافي في القرنين التاسع عشر والعشرين. ويوفر لنا التاريخ والأنثروبولوجيا العديد من الأمثلة لمجتمعات ليست لديها ثقافة محددة، يقيم أعضاؤها هويتهم على التبادل والتهجين والاستعداد للتأقلم مع أي

بلد ومع كل عادات قوية متنوعة (الكوزموبوليتية). وكانت أغلب الأصقاع البحرية مناطق تهجين تولدت منها حضارات تلفيقية تفاوتت درجات تألقها، وكانت بصفة عامة مفتتة من وجهة النظر السياسية، ومن بينها مثلاً المناطق «السديمية» التي درسها س. ج. تامبياه في جنوب آسيا، وجنوبها الشرقي.¹

ولا تسمح التعريفات الاثنية للثقافة بإدراك الجانب الإيجابي التاريخي لتلك المظاهر الخارجية التي نميل إلى الاعتقاد بأنها غير مستكملة. وفي هذا الصدد يشكل «ملتقى الطرق الجاوي» (نسبة إلى بحر جاوة المتصل ببحر الصين والمحيط الهادئ عن طريق عدة مضائق) حالة نموذجية، شأنه شأن البحر الأبيض المتوسط أو البحر الكاريبي:

«كانت آفاق التجارة محددة بالطبع: الصين، والهند، والبلاد العربية، وأفريقيا السوداء. ولكن التجار الذين كانوا يزاولونها انحدروا في الغالب من زيجات مختلطة ومتعددة اللغات بالطبع، وكانوا يشكلون وسطاً اجتماعياً شديد التنوع وتلفيقياً، منفتحاً على كل الثقافات ومنتقبلاً للأيديولوجيات الكونية. ويتعين أن نتفهم على هذا الأساس الديانتين اللتين ترسختا على التوالي في جنوب شرق آسيا، ألا وهما البوذية والإسلام، علمًا بأن الغربيين يميلون إلى حد كبير أحياناً، إلى تصورهما على التوالي كمفاهيم «هندية» أو «عربية»، مع إضفاء صبغة عنصرية عليهما. وقد تغلغلت هاتان الأيديولوجيتان الكبريان بقوة في أقاصي آسيا لأنهما كانتا تستبعدان العامل الاثني، على عكس ديانات أخرى مثل الهندوكية التي أجمت النزعة الاثنية. وفي هذا المجال لم تكن الصين كتلةً طاردة، منطوية على «كونفوشيوسيتها»، إذ قامت بدور مركز توزيع بل ودور المحرك؛ فقد تأثرت بعمق بكل من البوذية والإسلام عن طريق آسيا الوسطى والبحار.»²

على أن القضية تتجاوز الأصقاع البحرية والتجارية. فليس من الممكن مثلاً تحديد هوية مجتمع أفريقي ما ليس على ما يبدو مجتمعاً «حاجزاً» و«هامشياً».³ فقد حطمت الأبحاث الأنثروبولوجية على مدى السنوات العشر الأخيرة، أسطورة «التقاليد السودانية»، إذ ظلت مجتمعات وادي النيل باستمرار متفاعلة بالتبادل مع الممالك الإسلامية التي تربطها بأسواق النخاسة في زنجبار ومصر والإمبراطورية العثمانية، مع تواجد مساحات شاسعة غير مطروقة بين مراكز السلطة الرئيسية تحول دون التوصل إلى «عالم قبلي متماسك، ونظام تخاطب متكامل وجامد التفكير، يتمشى مع الافتراضات القديمة للإنثولوجيا»⁴ ويميل الأنثروبولوجيون الآن إلى التخلي عن مفهوم الاثنية — وإن كانوا لا يتخلون

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

بالضرورة عن الوعي الاثني (وهو ما سنعود إليه فيما بعد) — ويتحدثون عن «سلسلة من المجتمعات» كانت تتكون في نطاقات إقليمية تتفاوت مساحاتها وتعقيداتها: نطاقات تجارية، أو نقدية أو دينية أو سياسية تتناضد دون أن تتطابق بالضرورة.⁵ وفي ظل هذه الأوضاع كان عدم الترابط بين النظام السياسي والتمثلات أو الممارسات الثقافية غير منتظم بالتأكيد. فالشعوب التي يتم إخضاعها كانت تواصل ممارسة طقوسها وعاداتها في الممالك، وأيضًا في المجتمعات ذات الترابطات الأسرية، علمًا بأن ملاحظة ذلك قد تكون مسألة صعبة.⁶

ولم يؤد الاستعمار إلا إلى تأجيج تلك التعددية الثقافية بتجميد التقاليد، وتغيير طبيعة اللامساواة الاجتماعية، وإحكام التفرقة العنصرية. وهو لم يكتف بالقضاء على عدم التحديد النسبي للثقافة في الأزمنة الغابرة من خلال فرض «الحضارة» الرشيدة والقانونية، بل وزادها تعقيدًا بأن أضاف إليها أبعادًا ثقافية أخرى؛ فأفريقيا تعتمد اليوم على قالبين ثقافيين يُعتبران في آن واحد ضروريين (بل وحيويين) ومتناقضين.⁷ وقد يختلف البعض حول الطابع المتناقض لهذين القالبين، وحول قدرة الأفارقة على التغلب على التناقض. وعلى أي حال فإن الأفارقة يميزون بينهما. فعلى سبيل المثال يواجه الباكونجو في زائير النظام الثقافي للبيض (الكيمونديله) بالنظام الثقافي للسود (الكيندوميه) اللذين يتطلبان استعدادات جسدية وعقائد مختلفة. وتتيح بالذات تقاليد الإيمان بالنبوءات إمكانية تجاوز ضروب التنافر بين هذين العالمين.⁸ وبالمثل يتحدث الأفارقة في توجو والكاميرون عن «بلاد البيض» للإشارة إلى المدينة وعن «عمل البيض» لوصف العمل بالأجر.⁹

غير أن هذه التباينات الثقافية لا تقتصر فقط على التراث الاستعماري، بل تشمل أيضًا المجتمعات غير المركزية أو «الأطراف» المهمشة من جانب المركز. كان صرح الإمبراطورية الرومانية الضخم يعتمد على بنية غير مباشرة وعلى سياسية التقسيم إلى مناطق؛ مما شجع على تباين المعتقدات والعادات.¹⁰ وفضلًا عن ذلك كادت هذه الإمبراطورية أن تتأغرق، وذلك على غرار ما جرى بعد ذلك بما يربو على ألف عام في اليابان في عهد عشيرة ميناموتو التي أضحت صينية بمعنى الكلمة.¹¹ والثقافة الروسية التي تتصور أنها نابعة من أعماق الأراضي الروسية ظلت دومًا مرتبطة بقطب مرجعي أو طارد أجنبي، ألا وهو بيزنطة في العهد المسيحي، ثم بأوروبا في عصر التنوير من خلال إصلاحات بطرس الأكبر، والآن عن طريق «المستقبل المشرق» الذي يعد به اقتصاد السوق كما يفهمه جهازة واشنطن.

وكانت الصفوة العثمانية تنتسب، من جانبها، إلى ثقافة عثمانلية منفتحة على التأثيرات البيزنطية أو العربية أو الفارسية أو اليهودية أو الأرمنية، وتتمايز بذلك عن الثقافات الشعبية في الريف، وبالأخص ثقافة الشعوب المتحدثة باللغة التركية. ونجد أيضاً هذا الاستعداد للانصهار في الإمبراطورية السلجوقية والدول التي أقامتها في سوريا ومصر.¹² وهذا مما يدفع إلى التساؤل عما إذا كانت سياسة الاستعارة من الغرب، بدءاً بالتنظيمات (بالتurكية) في مستهل القرن التاسع عشر، مجرد انبعاث لاستراتيجية أقدم، وليست ذلك الانقلاب المدهش الذي ينسبه الرواة عندنا فقط إلى صانعه أتاتورك. وهناك أيضاً ميل إلى تناسي أن الثقافة الفارسية المتنافذة مع الفكر الإغريقي، كانت بؤرة لحضارة كوزموبوليتية في آسيا الوسطى والهند حتى القرن الثامن عشر، وأثرت على الحداثة الغربية في العهد الكلاسيكي عن طريق التجارة مع الصين والمحيط الهندي.¹³ والحضارات الصينية والخمير، والهندية والإسلامية... إلخ التي حرص العلماء المستشرقون على إعادة بنائها انطلاقاً من تقاليدهم الراسخة، وفي ظل الأوضاع التي تعرضنا لها على مدى الفصل السابق، لم تكن أبداً حضارات بمثل ذلك التماسك الذي ينسبه إليها التفكير الثقافي الضيق الأفق.

وأوروبا العصور الوسطى المسيحية، أو عصر التنوير أو الحلف المقدس، تقدم مثلاً جلياً للتباين بين الثقافات المحلية ذات السمات الشديدة التفرد والثقافة عابرة القوميات التي اعتمدت على التوالي على اللغتين اللاتينية والفرنسية، وقد تغلبت الكوزموبوليتية بالطبع على حركة الانغلاق الثقافي بمعاصرتها لازدهار الروح القومية. ولم يؤمن سقوط الإمبراطورية النمساوية-المجرية والإمبراطورية العثمانية، الانتصار النهائي لاستراتيجيات ترسيخ الهوية. فقد لحقت الهزيمة بالاشتراكية-القومية وحلفائها، وأفلس المفهوم الحمائي المعتمد أساساً على الاكتفاء الذاتي في مجال «الاقتصاد القومي»، وتبين أن مبدأ ويلسون المتعلق بتطابق حدود الدولة مع الحدود القومية واللغوية متعذرٌ تنفيذه، كما أن الإمبراطورية السوفييتية التي طبقت الانغلاقية الثقافية بكل ضراوة بدعوى الأممية البروليتارية، انهارت.

ومن الممكن أن يقلق المرء إزاء اصطدام المشاعر الاثنية-القومية وما يمكن أن يترتب عليها من مخاطر، على ضوء الحروب التي تمزق يوغسلافيا السابقة والقوقاز وآسيا الوسطى. ومع ذلك «يجب ألا يهتم المرء فقط بالكلب الذي ينبح، بل يجب أن يهتم أيضاً بالذي لا ينبح».¹⁴ غير أن أسوأ التوقعات ليست مؤكدة دائماً. فقد تم الطلاق بين التشيك

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

والسلوفاك بالتراضي، ويتخذ المجرئون موقفاً معتدلاً في دفاعهم عن الأقليات المجرية المقيمة في البلدان المجاورة، هذا إن لم يظهروا لامبالاة غير خافية إزاءها، كما أن شبح التفسخ الدموي لروسيا يبتعد، على ما يبدو.

وفي الغرب، كثيراً ما لا تكون المصاعب المتواترة المصاحبة لعملية بناء أوروبا الموحدة نتاجاً لتشنجات بخصوص وجهات النظر المرتبطة بالهوية، بقدر ما تكون خلافات بين الحكومات حول مضمون التوجه الاقتصادي للوحدة. وليس بوسع تلك العقبات أن تخفي التكامل القومي على صعيد الأقاليم والمؤسسات والأفراد، أو التقدم الذي أحرز في مجال الاعتراف بالخصائص الثقافية أو السياسية داخل بلدان تتميز بمركزيتها المسرفة، مثل إسبانيا. وبالرغم من الترويج المقلق للأطروحات العنصرية أو المعادية لما هو أجنبي، وما يصاحبها من عنف، ومن تصاعد المشاعر الحمائية في مجال الاقتصاد والثقافة، إلا أن أوروبا التي دمرتها حربان عالميتان تمكنت من إحياء تقاليدھا متعددة الثقافات من جديد، ومن إرساء أساس اقتصادي لها، تعجز المعالجة الثقافية الانغلاقية عن تقديرھا. ويتعين الآن على آفاق التوسع في الوحدة الأوروبية أن تتقبل مبدأ التنوع هذا، ويلاحظ كلٌّ من فرنسواز ديلاسير، وكريستيان ليكسن، وجاك روينيك أن «زوال الانقسام بين الشرق والغرب قد قضى على النماذج المؤسسية ذات البعد الواحد، وهو يسعى إلى إنجاز يكون لصالح تعدد التطورات، وتكون وظيفته الرئيسية من الآن فصاعداً التغلب على التناقضات والتوصل إلى التوافق بين الاختلافات الناجمة عن الاختلالات التي أصابت القارة [...] فالوحدة الأوروبية محكوم عليها بأن تظل مشروعاً اقتصادياً في حد ذاته، وغير مكتمل، يتطور حسب سلسلة من التسويات العملية».¹⁵ وتعاطف الرأي العام الأوروبي مع قضية البوسنة — الذي جعله ينسى هديانه المعادي للإسلام — ليس إلا دليلاً، من بين أدلة أخرى، على العودة إلى الحلم الكوزموبوليتي أو الكوني، على غرار الحنين المرائي إلى حدٍّ ما إزاء الإمبراطورية النمساوية-المجرية، أو الافتتان بالتراث الأدبي لتريستا.

ويتعين على الولايات المتحدة أن تتعامل مع تباين بشري ليس جديداً بالنسبة لها، ولكنه بات ينفر من الانصهار في وعاء واحد، وفضلاً عن ذلك فإنه لا يوجد ما يمكن أن يؤكد أن الاستراتيجيات الراديكالية الجارية بخصوص الهوية في البلدان العربية الإسلامية أو الأفريقية أو الآسيوية ستقضي على اختلافاتها، بينما يتساءل المتخصصون في الشؤون الصينية كيف ستمكن بكين من تعزيز سيطرتها السياسية على الاستقلال الذاتي والثقافي في مقاطعات جنوبها الشرقي. وأخيراً تسعى جاليات مغتربة، وعواصم وأقاليم، بل وأيضاً

مؤسسات وهيئات وكنائس وطوائف مختلفة إلى تحقيق أهداف خاصة بها في جوف النظام القائم بين الدول وتسهم في تفكيك الهويات الثقافية والتنظيم السياسي.¹⁶ وإذا أردنا أن نفهم كلاً من استراتيجيات انغلاق الهوية وحالات التردد في تحديد الهوية، وعمليات التوسع الثقافي، وديناميكيات التجانس وكذلك ديناميكيات التنافر، فإن التوجه الانغلاقى لن يفيدنا هنا لأنه يرتكب ثلاثة أخطاء منهجية؛ فهو يعتقد أن أي ثقافة تشكل جمعاً من التمثلات الثابتة على مدى الزمن؛ وهو يرى أن هذا الجمع مغلق على نفسه؛ ويعتبر كذلك أن هذا الجمع يقرر توجهها سياسياً محددًا. وقد آن الأوان لتفنيد كل من تلك المزاعم.

أهي تراث أو منتج؟

عندما يفكر المرء في الثقافة، يتعين عليه أن يضع في اعتباره أمرًا بديهيًا، ألا وهو الميراث الذي ينتقل إلينا من العهود السابقة ويلقن للأجيال اللاحقة. ولكننا لا نستطيع أن ننسى — بمجرد أننا «مثقفون» — ذلك المكتسب الذي حققه الفكر الهيجلي «عندما يتصور عمومًا الكائن في العالم كمنتج».¹⁷ وقد عبّر ميشيل سرتو بشكل جيد عن تأرجح الثقافة «بين شكلين، لا يكف أيُّ منهما عن الدفع إلى نسيان الشكل الآخر»:

«إنها (أي الثقافة) من ناحية، ما يدوم، ومن ناحية أخرى ما يُبتكر. فهناك من جهة الجوانب الكامنة والتباطؤات والمعوقات التي تتكدس في أعماق العقلية، وهي بدايات وطقوس اجتماعية، وحياة معتمة وعنيدة مترسبة في السلوك اليومي المعاصر إلى أقصى درجة، والعائد في الوقت نفسه إلى آلاف السنين، وهناك من جهة أخرى انحرافات وانحرافات وكافة هوامش الاختراع التي ستستخلص منها أجيال قادمة على التوالي «ثقافتها المعتنى بها». والثقافة ليلٌ غامض تقبع في ظلماته ثورات الماضي — غير المرئية والمنطوية في الممارسات — ولكن تحلق فيه فراشات وأحياناً طيور ليلية كبيرة في انبثاقات وابتكارات ترسم الفرصة ليوم آخر».¹⁸

وهناك نزوع شديد إلى الاكتفاء فقط بالمعنى الأول للثقافة والتأكيد على النقل والنسخ والدوام والتواصل والبلادة. ذلك كان المنحدر الذي اتبعه تاريخ العقلية في ألمانيا فأضفى تدريجيًا على عقلية العصر تماسكًا جامدًا عندما كان المفكرون الثوريون في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ومنهم بالأخص إرنست أرندت وهيجل، يعتبرونها قوة لا تقاوم تحقق التغيير.¹⁹ وهكذا تصبح الثقافة مبدأً يحدد المواقف ويقاوم التغيير.

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

وقد كتب فرنان بروديل يقول: «لقد ظللت شخصياً دائم الاعتقاد والخوف من العبء الهائل للأصول البعيدة. إنها تسحقنا.» وهو لا يتردد في الحديث في هذا الصدد عن «السجن لأمد طويل».²⁰ وهذا «الأمد الطويل» عند المؤرخ لا يعود بنا بالكامل إلى التمثلات الثقافية، ولكنه لا يستبعد مع ذلك التغيير. وهو يشير إلى «الإيقاع» الأصلي والبطيء.²¹ وانطلاقاً من هذه الملاحظة يُؤثر بروديل في آن واحدٍ تواصل الثقافات واستحالة تجزئتها، ويؤمن بعدم تجانس حضارات العالم وتنوعها، وبدوام وبقاء شخصياتها؛ مما يعني أن يوضع في المقام الأول الطابع الحالي لتلك الدراسة للانعكاسات المكتسبة وللمواقف المتفردة للمرونة إلى حد كبير، وللعادات الجامدة والأذواق المتأصلة، وهو ما يفسره فقط تاريخ بطيء وقديم وقليل الوعي (ومن هنا تلك السوابق التي يسند إليها التحليل النفسي جذور سلوك الشخص البالغ).²²

وكل ذلك صحيح وجيد شريطة أن يظل ماثلاً في أذهاننا أن الثقافات تشكل في الوقت نفسه «تركيبات فعالة».²³ والثقافات الشعبية والديانات الشعبية ليست ساكنة أبداً. فهي تمر بتطورات وتغيرات بل وأيضاً بتحولات.²⁴ وعليه ينوه ميشيل فوفل بأن «تاريخ العقلية لا يمتزج فقط بتاريخ ضروب المقاومة التي تتخذ شكل جمود أو فترات كمون، فهناك أيضاً إمكانات حقيقية للتحويلات المفاجئة وللابتكارات، وعهود أو لحظات تتبلور فيها بقسوة حساسية جديدة».²⁵ ومثال ذلك فترات الازدهار الثوري.

وقد واجهت دراسة المجتمعات السياسية في أفريقيا وآسيا هذه المعضلة منذ انسحاب الاستعمار. ولم تكف هذه الدراسات عن التساؤل حول «فحوى العلاقات بين نوع السلوك الذي تتبعه الدول الجديدة وذلك الذي كان يتبعه التقليديون».²⁶ وبوسعنا أن نتأكد من الأعمال الهامة للغاية لكليفورد جيرتس، النورماندي الصميم، فيما يتعلق بـ «تفسير الثقافات»، ساهمت إلى حد كبير في تقدم المناقشات بسعيها إلى «عدم السقوط في برائن أيٍّ من الصيغتين المخطئتين على حد سواء (وإن كانتا لا تزالان رائجتين حتى الآن)، وهما: أن الدول المعاصرة مجرد أسيرة لماضيها، تعرض مسرحياتها الدرامية القديمة في ملابس حديثة شفافة، أو أن هذه الدول تنصّلت تماماً من ماضيها، وباتت نتاجاً مطلقاً لعهد لا يدين بأي شيء إلا لنفسه».²⁷

ويعود جزئياً هذا التناقض الجدلي بين دوام الحال والتغيير إلى العلاقة التي يقيمها كل مجتمع بالضرورة مع بيئته، وتوحي أسطورة المجتمع الريفي بأن الفكر الغربي ليس بالضرورة مستعداً للاعتراف بذلك، مع أن البرهنة الكلاسيكية التي قدمها إدموند ليش

بخصوص الكاشين في بورما (ميانمار حالياً) تأكدت على نطاق واسع من خلال تحليل حالات أخرى، آسيوية أو أفريقية. فالمجتمعات القديمة لم تكن منعزلة بعضها عن بعض، بل كانت تشكل نظاماً للعلاقات السياسية والتجارية والثقافية، وتقيم علاقات عضوية مع الخارج.²⁸ وما يكون صحيحاً بالنسبة للمجتمعات «البدائية» يكون كذلك بالأحرى بالنسبة للإمبراطوريات والممالك القديمة والدول المعاصرة. وعليه فإن «التحديث» لا يتمثل في تطور داخلي وعالمي من «التقليدي» إلى «الحديث» بل يستجيب لمنافسة إقليمية أو دولية.²⁹ وهكذا اتفق قيام الدولة-الأمة في أوروبا الغربية في الكثير من الأحوال مع مبدأ تنافسي حيث يعتبر التناطح الفرنسي-البريطاني نموذجاً له، شملته دائماً حركات عبر قومية.³⁰

وفيما يتعلق بالظواهر الثقافية بمعناها الدقيق، يجب أن تكون المسألة في غاية الوضوح حتى إننا سنكتفي بعرض أمثلة مبتذلة. فالشعارات التي ترمز إلى هوية ثقافية كثيراً ما تكون نتاج استعارة.³¹ وما القول في الأزوليكوس البرتغالي؟^(١) إن التقنية المستخدمة في صنعه من أصل عربي، واللون الأزرق وافد من الصين التي أخذته من بلاد فارس. وما القول بالنسبة للطماطم التي يتميز بها مطبخ البحر الأبيض المتوسط، فهي أقل شأناً من الزيتون والخبز والنبيد؟ لقد جلبها الإسبان من الأمريكتين والكلمة نفسها من أصل آرتيك. والشاي الأخضر بالنعناع، وهو من تقاليد الضيافة المغربية؟ لقد أدخله الإنجليز في القرن الثامن عشر، وأصبح غذاءً بديلاً أثناء أزمة ١٨٧٤-١٨٨٤م الاقتصادية حتى إنه تحول إلى مشروب قومي!³²

ولو تعرّضنا للموضوع بقدر أكبر من الجدية لوجدنا أن الثقافات السياسية، مهما كان طابعها الفريد، إلا أنها تستخدم تمثلات ونظريات وممارسات أجنبية. كيف يمكن مثلاً أن يتطرق المرء إلى الروح القومية الألمانية، وخصوصية دعواها الثقافية باسم «روح الشعب» (volksgeist)، مع تجاهل النموذج العالمي للثورة الفرنسية وفترة الاحتلال النابوليونية؟ ومن الواضح على أي حال أن المهاجرين واللاجئين يقومون بدور أساسي في تكوين القوميات (أو القوميات الاثنية)، ويدفعون في الكثير من الأحوال إلى التشدد في هذا المجال. وينطبق ذلك على الأتراك خلال القرن التاسع عشر ومع بداية القرن العشرين، كما ينطبق على أزمنة أقرب، على الإيرلنديين، واللبنانيين، والإيريرتريين، والسيخ، والتاميل، والهوتو والتوتسي.

وقد عولجت بشكل رائع تلك العلاقات المعقدة بين القديم والجديد وبين ما هو داخلي وخارجي من جانب مدرسة تارتو (إحدى مدن إستونيا) في علم الرموز والعلاقات،

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

ومدرسة موسكو انطلاقاً من التعارض البنيوي في الثقافة الروسية بين «القديم» (starina) و«الجديد» (novizna). وقد توافق ذلك التمييز مع تفرعات ثنائية أخرى وخط بينها إلى حد كبير: بين روسيا والغرب، أو بين المسيحية والوثنية، على سبيل المثال، دون أن تظل أي علاقات التعادل هذه مستمرة، وفضلاً عن ذلك فإن «الإصرار على أن الأرض الروسية جديدة» واكّب في الكثير من الأحوال «إضفاء الديناميكية على نماذج ثقافية موعلة في قديمها»: «فمفهوم الحداثة يثبت هو نفسه أنه تحقيق لأفكار ترجع جذورها إلى الأزمنة القديمة للغاية». ففي القرن السادس عشر مثلاً طالبت مختلف تحركات السخط الشعبي بالعودة إلى الأزمنة القديمة التي «كانت صورتها [...] شديدة التضاد مع التاريخ، وتريد أن تقطع صلتها بالتقاليد الحقيقية». ويستعيد المؤمنون القدامى، من جانبهم، الزمن التاريخي. فالمفاهيم الإيجابية — مثل الورع والتمسك بصحيح الدين — تنسب إليها صفة القدم، بينما يُنظر إلى الخطيئة على أنها ناجمة عن الحداثة، ويتم ربطها بالغرب الذي يشكل حيناً «جديداً» متجهاً هو أيضاً نحو اليسار؛ أي إنه «شيطاني». وفي رأيهم أن الإصلاحات التي أجراها بطرس الأكبر، ما كان يمكن إلا أن تكون رجساً؛ إذ إنها كانت تنتسب إلى التحديث. كما أن صورة «روسيا الجديدة» و«الشعب الجديد»، التي أمثلتها سياسية الدولة تمثلت في الأذهان كعملية «أوربة» لروسيا القديمة. ولكن يجب ألا تخدعنا تلك الأوربة. فالثقافة الجديدة لم تُبنَ على نماذج غربية (وإن كان يُنظر إليها ذاتياً على أنها «غربية») بقدر ما أقيمت نماذج بنيوية «معكوسة» للثقافة الجديدة. ومن الممكن أن نلاحظ أن تلك الأوربة «كثيراً ما عززت السمات القديمة للثقافة الروسية»، وأنه على عكس الرأي الشائع والسطحي، يشكل القرن الثامن عشر، في هذا الصدد، جزءاً لا يتجزأ عضوياً من الثقافة الروسية ذاتها.³³

وقد سبق أن رأينا أن وضع حدود للثقافات الشعبية على يد المثقفين كان له أثر كبير في حركة انطواء الهوية على نفسها. ومع ذلك فإن هذه الثقافات لم تكن بهذا القدر من الاستقلال الذاتي الذي نسبه إليها منظرو اختراع التقاليد، وبالأخص القوميون في وسط أوروبا وشرقها. لقد أثبت المؤرخون على نطاق واسع أن «الديانة الشعبية» لا الكهنوتية، علماً بأن الأخيرة كانت في الكثير من الأحوال اجتهادات من صنع رجال الدين من أجل الرعية. ومن الممكن بالأخص الشك في أنه كان هناك شكل أوحده للدين في الريف الفرنسي في ظل العهد القديم، وحتى لو لم نتكلم عن الاختلافات الإقليمية، فإنه ليس من المؤكد أن العمال اليدويين والفلاحين والحرفيين وزراع الكروم والأعيان كانوا يلتزمون بنفس

الممارسات الدينية. وفضلاً عن ذلك كان هناك مختلف «الوسطاء التثقيفيين» الذين كانوا يحققون قدرًا من تداول المعتقدات والطقوس بين المدينة والعالم الريفي، وبين الشعب والصفوة.³⁴ وبصفة عامة. كان فرنسيو القرن الثامن عشر ينتمون إلى مساحات ثقافية متناقضة ومختلطة.³⁵ وهكذا كانت مؤلفات روسو تُقرأ قبل الثورة من جانب عامة أهل المدن أو التجار البورجوازيين أو الأرستقراطيين.³⁶ ومن الأفضل أن نتصور حدودًا مشتركة بين تلك «المساحات الثقافية» عوضًا عن اعتبارها فردية منفصلة عن بعضها.

وتتأكد المرونة الشعبية في الأوضاع التي يبدو فيها أن الاستقطاب الاجتماعي والتجزؤ الثقافي يجب أن يحولا دون ذلك. ففي الهند مثلًا تقيم الطوائف الدنيا شعائر مختلفة عن شعائر البراهمة. غير أنها كثيرًا ما تنقل عنهم ممارساتهم وتميل إلى تبني السنسكريتية (لغة البراهمة).³⁷ وعلى نفس النحو، كان الفارق اللغوي بالأخص الذي يفصل بين الثقافة العثمانية الخاصة بالنخبة والثقافة الشعبية المتحدثة باللغة التركية لا يحول دون تقاسم بعض التعبيرات الفنية. فقصائد الغزل التي كانت تخص بلا مرآء آداب «الديوان» الرفيعة كانت تحظى بإعجاب جمهور أعرض من حلقة البلاط والأدباء، رغم أنها كانت تتضمن عددًا من الصيغ أو العبارات الفارسية أو العربية، كما طورت في آخر المطاف موضوعات غنائية قريبة للغاية من موضوعات القصائد الشعبية.³⁸

ولذا لا يمكننا أن نتعامل بالمعنى الحرفي للكلمة بخصوص تأكيدات مثل تلك التي يسوقها مارك رائف (M. Raeff) عندما يتحدث عن «انعزال» الثقافة الشعبية الروسية بعد إصلاحات بطرس الأكبر: «فهي لم تتلاش ولكنها وجدت نفسها على هامش القوى الحية الديناميكية والخلاقة بتمترسهما في انعزالية ترتاب في أي ابتكار أجنبي، فتحجرت وتصلبت».³⁹ غير أن قراءة أعمال باختين ومدرسة تارتو لعلم الرموز ومدرسة موسكو تدل على الأرجح على أن «إيقاع» تحول هذه الثقافة الشعبية تباطأ، ولكنها ظلت على علاقة بقطاعات المجتمع الأخرى، وذلك عن طريق الأقتان مثلًا، علمًا بأن رائف يعترف هو بأنهم نقلوا عناصر من ثقافة الصفوة إلى الأوساط الشعبية.

ويتملص التفكير الانغلاقى، سواء كان سياسيًا أو علميًا، من جوانب الابتكار والاستعارة، مفترضًا أن هناك نواة صلبة من التمثلات المقدسة تتأيد على مر القرون وتظل منطوية على نفسها. وهو يدلل بذلك على أنه أكثر تعلقًا بالثبات بقدر أكبر مما تصوره بروديل «بسجونه طويلة المدى». ويمتنع هذا التفكير عن استخلاص العمليات الملموسة التي تنتج عن طريقها العناصر الاجتماعية تاريخها بشكل نزاعي بأن تُعرّف نفسها في آن واحد بالنسبة لتفهمها للماضي وبالنسبة لتصورهما للمستقبل.

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

ومن بين هذه العمليات الثقافية هناك أربع منها تستحق بالذات أن تعالج بالتفصيل نظرًا لتواترها في المجال السياسي، وهي: تكتيكات أو استراتيجيات الانفتاح على الخارج؛ وممارسات التحول؛ وعمليات التأصيل؛ وعمليات تكوين هويات أولية.

الانفتاح على الخارج وتحويل المعاني

يتمثل الانفتاح على الخارج في تبني عناصر ثقافية أجنبية بإخضاعها لأهداف داخلية. وهو قد يكون تكتيكيًا عرفه ميشل سيرتو على أنه «بناء جمل خاصة بواسطة مفردات وتراكيب تم تلقيها» أو استراتيجية إذا اكتسبت «إمكانية التزود بمشروع شامل وتجميع الخصم في حيز معين مرئي وقابل لأن يصبح هدفًا». ⁴⁰ ويبدو أن «التلفيقية» الهندوكية التي ترسخت عن طريق مختلف التيارات القومية تنتمي إلى تلك الفئة الأخيرة، وكريستوف جافريلو محقّ في قوله إنها تلفيقية «استراتيجية».

غير أن حالات الهيمنة، وبالأخص الاستعمارية منها، تفتح مجالًا واسعًا لـ «تكتيكات» الانفتاح على الخارج التي يؤثر تراكمها في نهاية الأمر على تكوين الدولة. ⁴¹ وهذا النوع من التجارب التاريخية يوضحه تمامًا اعتناق هنود أمريكا الوسطى المسيحية. فقد واجه سكان البلاد الأصليون غير الرُّحل في إسبانيا الجديدة، واجهوا الرهبان الفرنسيين الذين أقدموا على نمط للتبشير ذي توجه انغلاقية صرف، وتمسكوا بإضفاء الشرعية على الحضارة الأصلية للبلاد حتى إنهم حرصوا على احترام المراتب الاجتماعية القائمة، فاختار هؤلاء السكان الخضوع والقبول بديانة الأوروبيين. غير أنهم تحولوا إلى المسيحية لكي يظلوا هنودًا. وقد أتاحت لهم الأصول الهندية لـ «جماعات الصدقة» (وهي جماعات دينية تعتمد أساسًا في تمويلها على التبرعات، ومنها الفرنسيين) فرصة الإفلات من عملية الأسبنة التي سعى إليها الفرنسيين سكان الغزاة الإسبان، ووفرت لهم «نوعًا من الغطاء لإقامة شعائر ديانتهم القديمة بدعوى ممارسة الطقوس الخاصة بالقدسين» و«لذا يمكن التأكيد، دون الوقوع في أي مفارقة، بأن هنود المكسيك تنصروا بفضل «جماعات الصدقة»، ولكنهم ظلوا هنودًا بفضل هذه الجماعات». ⁴² على أن هذه الحالة الجديدة من تبادل المواقع الثقافية أدت «في المكسيك خلال القرن السادس عشر إلى تحول أعضاء الإرساليات، المتمسكين بعقيدتهم، إلى الهوية الهندية حتى إنهم أصبحوا الذاكرة الثقافية لحضارتهم الوثنية، بينما تنصر الهنود، وظلوا في الوقت نفسه هنودًا في كيانهم وفي معتقداتهم». ⁴³

فكان ذلك أساساً للفكرة القومية. فإخوة جماعات الصدقة كانوا أول من ساهموا في تأسيس الكيان المكسيكي بتجميعهم لتاريخها ووصفهم لثقافتها.⁴⁴ وكانت الإرساليات المسيحية في أفريقيا، على نفس الغرار، قوالب متميزة للقومية الاستعمارية رغم اللجوء بالأحرى الآن إلى إبراز دورها في بلورة الهويات الاثنية وتوحيد أنماطها. وكان اعتناق ديانة البيض (أو الإسلام) أحد مراحل إشراك المحركين من سكان البلاد الأصليين في المجال السياسي وفي إدارة الدولة.

ومن الواضح من خلال هذه الأمثلة أن الانفتاح على الثقافات الأجنبية يفترض عملية أخرى، ألا وهي نقل مغزى ممارسة ما، أو مكان أو تمثّل، أو رمز، أو نص إلى الطرف المتلقي، لأن الانفتاح يكون حسب تعريفه تقريباً، إعادة تفسير واشتقاق. وينطبق ذلك على تنصير هنود العالم الجديد الذي انتهى بتأثر متبادل بين العقيدة الأجنبية والمعتقدات القديمة بطريقة أصبحت مألوفة لدينا تحت مسمى «سوء تفاهم عملي»؛ فقد عششت طقوس الموتى في أعماق المناسبات الكاثوليكية. ففي بوجوتا عاصمة كولومبيا يتيح الحج إلى مونسيرا للمؤمنين الفرصة لمخاطبة القوى فوق الطبيعية غير المرئية، كما أن يوم الجمعة المقدس محرم بالنسبة للبعاء، وفقاً لنفس العقلية التي تدفع أهالي العاصمة الكولومبية إلى زيارة بعض «المقابر المفضلة»، ومنها مقبرة مؤسس مصنع بافاريا لإنتاج الجعة، لجلب الحظ، أو إلى حمل حجاب مكون من قطع نقدية تم تمريرها فوق محرقة معدة لحرق جثث من لم يتم الاستدلال على أصحابها.⁴⁵

ومما زاد من نقل المقدسات على نطاق واسع في أمريكا اللاتينية أن الكنيسة الكاثوليكية كثيراً ما دبرتها بغية الاستفادة من قوة مواقع ورموز الديانة المحلية. ويبدو أن ذلك كان مصدرًا للورع الشديد في التضرع إلى عذراء جوادلوب.⁴⁶ ففي بداية ثلاثينيات القرن السادس عشر، أقام المبشرون الأوائل ديرًا للنسك فوق تل تيبياك، حيث كان هناك معبد يعود إلى ما قبل التاريخ مكرس لتوسي، أم الأرباب، «أمنا». وواصل الهنود زيارتهم لهذا المعبد تبعاً لتقليد سابق على مجيء المسيحيين، وبدأ المولدون في التردد عليه منذ منتصف ذلك القرن إجلالاً لصورة عذراء ليست سوى سيدة جوادلوب العذراء. ويقال إن هذه الصورة من عمل فنان من أهل البلاد الأصليين، استوحى في ذلك نموذجاً أوروبياً بناءً على طلب أسقف مونتوفار. ولجأ هذا القس خلسةً إلى إحلال تمثال محل الصورة البدائية التي يعبدها الهنود، وأرجع ذلك الاستبدال إلى ما يشبه المعجزة. ولم تفت تلك الازدواجية على الفرانسييسكان، فأثارت سخطهم. وزمجر أسقف طائفهم من فوق المنبر معلناً: «أن

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

يقال الآن لأهل البلاد إن صورة رسمها هندي يُدعى ماركوس تصنع معجزات يعني إثارة بلبله واسعة النطاق. وكان محققاً في ذلك إذ إن حشود الهنود التي كانت تتردد على تيببال راحت تطابق اسم سيدة جوادلوب العذراء مع اسم تونانزين، فأنصهرت بالطبع طقوس القديستين معاً، في عبارة واحدة.

وعلى نفس الغرار كان اعتناق روسيا للمسيحية البيزنطية مصحوباً بتغلغل الأفكار الوثنية في الثقافة المرجعية الجديدة. فتارةً تحول بعض الآلهة القدامى إلى شياطين فشغلوا بذلك مركزاً سلبياً في العقيدة الأرثوذكسية، وإن كانت مشروعة بحكم موقعها الأصلي، وتارة أخرى تم إدماجهم مع القديسين حيث اندثرت صورتهم، إذ تعرضوا في آن واحد لتحويلين: فقد تحول فولوس إلى الشيطان ثولوسيك، وتحول أيضاً فلاس إلى القديس بليز وكذلك القديس نيقولا والقديس جورج، أما موكوس فقد ظل مقروناً بالنجاسة (الجنسية بالأخص، فموكوسيا معناها بالروسية امرأة لعوب)، ولكنه ظل أيضاً يجسد يوم الجمعة المقدس، باراسيف-بياتينيتسا، بل والعذراء أيضاً.⁴⁷

ومع أن الانفتاح الثقافي يتضمن نقل معانٍ، إلا أن هذا النقل يمكن أن يحدث بشكل مستقل عن مثل هذا المضمون الثقافي المغاير جذرياً. ففي أثناء الثورة الفرنسية، تقولبت الطقوس الجمهورية مع تصورات الورع الكاثوليكي. فقد كتب نَسَّاج من مدينة آفينيون يقول على أثر احتفال مدني بربة الحكمة: «لقد تم الطواف اليوم بأمر الرب الحية». ونظمت تلقائياً مناسك بخصوص القديسة باتود، بجناحيها ثلاثي الألوان الرامزة إلى الثورة، وظهر أنبياء مثل مارا، وتم تمجيد شهداء، وتبنت أيديولوجية العامة الثورية مفردات الديانة المسيحية بلا أي تعقيدات.⁴⁸ وعلى العكس من ذلك قوبل منظمو الاحتفالات الثورية الذين امتنعوا عن الاستعانة بتلك الذخيرة وتجاهلوا الجغرافيا القدسية لمدهم، قوبلوا بعدم الفهم والإعراض عنهم بل والعداء من جانب مواطنيهم.⁴⁹

ويبدو أن عملية نقل المعاني التي تصل الثقافة الموروثة بالثقافة المخترعة تلازم التغيير السياسي دون أن يكون ذلك التغيير درامياً بالضرورة. فعلى سبيل المثال، لجأت عملية ترسيخ أقدام المؤسسة الكنسية في القرن السادس إلى تحويل مراسم الخضوع التي كانت تمجد قناصل الإمبراطورية الرومانية إلى طقوس تراعى عند دخول الأسقف في مدينته. وكان يتعين على العامة «أن ينحنوا بكل تواضع» أمام الله ورجال الدين تماماً كما كانوا يقدمون على ذلك أمام ملكهم وقاضيهم.⁵⁰ وهذه التدايعات الرمزية أو الإدراكية من مجال اجتماعي إلى آخر تتم بانتظام، وهي من أسس العمليات الكبرى لإقامة الدولة،

خاصةً فيما يخص تحقيق مركزيتها وترشيدها. ولن نهش إذا ما وجدنا أنها (أي التدايعات) تُميز الاستراتيجيات المتعلقة بالهوية المفرطة التي تغالي في استخدام النسيان (أو الكذب) في إعادة قراءتها للماضي. فالاستناد إلى ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٩م) لتبرير اغتيال الرئيس السادات، واعتبار الرب رام، «الإله ذي القلب الحنون» عند الهندوكيين القدامى، البطل المناضل ضد المسلمين، والعثور في التوراة على إدانة لـ «إمبراطورية الشر» السوفيتية، بل وأيضًا البنك الدولي، يعني بالطبع إضفاء مغزى جديد على نصوص كُتبت منذ قرون أو آلاف السنين، وتجنيدها لخوض معارك ما كانت تخطر على بال أحد في زمنها. ولكن يجب أن نلاحظ أن عمليات تحويل المعاني ليست على الإطلاق خدعًا مميزة للتوجهات الراديكالية في مجال الهوية، فهي في الواقع سمة يومية للتحرك السياسي. ومن الصعب أن نتصور هذا التحرك دون اللجوء إلى تلك التحويلات.

ففي كينيا مثلًا بلغ الخلط بين الجانبين الديني والسياسي حدًا جعل خطب السياسية أقرب إلى المواعظ، هذا إن لم تتحول المواعظ إلى خطب سياسية. فالرئيس أرب موى يبشر مرةً كل أسبوع باسمه وباسم الرب في معبد خاص بعقيدة مختلفة. وفي عام ١٩٨٣م أثار القس رونجيري حربًا كلامية سياسية-توراتية بالإشارة إلى حكاية الخروف الأعرج العاجز عن قيادة القطيع إلى المرعى الخصب دون أن يعرف أحد هل كان يقصد بذلك شارل نيونيو، نائب الدائرة، الذي تحوم حوله شبهات الخيانة، كما توجه إليه الاتهامات في وسائل الإعلام، أو يقصد بتلك القصة رئيس الدولة الذي تعرّض حكمه للزعزعة من جراء محاولة انقلاب مدبرةً ضده.⁵¹ واتخذت التراتيل بدءًا بالعهود أشتال تعبير سياسي؛ إذ تغنّت على التوالي بكاريزما هاري ثوكو المسيحية، أو جومو كنياتا، أو نضال الماوماو أو تعرضهم لقمع القوات البريطانية.⁵² كما أن واضعي اليد الكيكويو الذين استعمروا فيما بعد وادي الصدع، ورجال المقاومة المسلحة الذين لجئوا إلى الغابات، سيشبهون مسعاهم بالخروج الوارد في التوراة.⁵³

وفي زائرٍ أيضًا بدت شخصيات استثنائية مثل سيمون كيمبانجو، وباتريس لومومبا، وبيير موليله، وجوزيف كازافوبو، والمارشال موبوتو، واثين تشيسكيدي قابلة لأن يطلق عليها بالتبادل تقريبًا صفات «المسيح» و«المحرر» و«المخلص» و«المنقذ» و«الشهيد». وأخيرًا فإن تاريخ هذا البلد يمتزج بتاريخ إسرائيل:

«وتُستخدم الصور الدينية في توضيح المضامين السياسية. وتبدو الشيوعية «ديانة» مزودة بـ «أخلاقيات» و«طقوس» و«شعائر» و«قرايين» و«تضحيات».

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

وتقارن النصوص الدستورية بـ «التوراة» و«كتاب الصلوات» الروماني و«كتاب القداس»، وتقارن الأيديولوجيات بكتاب التعليم الديني، والأنصار السياسيين بـ «مساعدي الكاهن في القداس». وتفتح الاختيارات السياسية أبواب «الجنة» أو «النار» حسب الأحوال. وتُصب بعض التعاليم السياسية في صور وأحداث وحكم واردة في الأنجيل، وتطلق على بعض الساسة تسمية «كبش الفداء»، وتتداول الديماجوجيا على نطاق واسع بين الساسة، وترخر فترات التآزم في البلاد بمختلف أنواع «المسيخ الدجال»، ويطلق على القادة والجماعات والمناطق المنشقة تسمية «النعاج الضالة» التي يجب إعادتها إلى «الطريق القويم» الذي تسلكه الحكومة، وتستوحي الأحداث التاريخية حكاية «السامرائي الصالح» وغير ذلك من الصور الواردة في العهدين القديم والجديد.⁵⁴

وفي يونيو ١٩٨٢م، ظهر خلال محاكمة ثلاثة عشر من المفوضين السياسيين كانوا قد أسسوا الاتحاد من أجل الديمقراطية والتقدم الاجتماعي عدد من الأغاني الدينية بلغة الكيسواحيلي كان صداها السياسي واضحًا:

«يسوع المسيح واقف، ومُقدّم على محاربة الشيطان،

ونحن واقفون صامدون؛

فكلمة الله أقوى من الشيطان.

يا مريم العذراء احمي من يضحون بأنفسهم من أجل الشعب.

لقد اختارك الرب لكي تعبديه بجسمه وقلبه كاملاً.»

وارتفع صوت قس فجأةً وسط الجمهور: «لقد تربّى موسى في بلاط فرعون، وكان صاحب سلطة، ويُسمونه ابن فرعون، ولكن عندما اكتشف بؤس شعبه غادر [مصر].^(٢) وموسى هو الديمقراطي الحقيقي، وهو يقود شعبه ولكنه لن يدخل أرض المعاد، وسيموت معه في الطريق. وهذا ما يحدث اليوم، هللوا، هللوا.»⁵⁵

ففي بلد كانت فيه الكنائس الوكالات الرئيسية لكسب الصفوة، وحيث يعود إضفاء القدسية على السلطة إلى أزمنة سحيقة، فرض الكتاب المقدس نفسه بكل يسر كصيغة مجازية تعضد التحرك السياسي. وعلى سبيل المثال دار المتظاهرون المدغشقيون سبع مرات حول قصر الرئاسة لكي تنهار جدرانها ... (على غرار سقوط جدران أريحا كما جاء في العهد القديم).

تصنيع الأصالة

يشكل تحويل المعنى عملية يومية في الحياة الاجتماعية تعتمد على اللبس والحيل. وادعاء الأصالة وصنعها إذا لزم الأمر عزيزان على أصحاب التوجه الثقافي الانغلاقى الذين يزعمون أنهم يحافظون على النقاء الأصلي لهويتهم من ضروب التلوث الخارجي ومن اعتداءات الآخرين، بإعادة بناء ثقافتهم إذا لزم الأمر من خلال مساع ارتدادية؛ فالمبشرون بالإنجيل يبذلون قصارى جهودهم لحماية البراءة المحلية المحببة للنفس التي ينتهكها الغزاة والمولدون والمستوطنون وغيرهم من المتسببين في التوسع الحضري؛ ويعتبر القوميون في أوروبا الوسطى والشرقية الثقافة الشعبية مكن الهوية القومية؛ ويستند أنصار الهندوكية المناضلة إلى عهد الفيذا الذهبي؛ وتشن الجمهورية الإسلامية الإيرانية حربها ضد «الفساد» الغربي؛ وينوي فلاديمير جيرينوفسكي فتح كل من تركيا وإيران وباكستان حيث سيستقبل كمنقذ ويترك كل شيء على الحال الذي يريده السكان المحليون: القطعان وأسياخ اللحم المشوي، والهواء النقي، والحج إلى بيت الله الحرام، سيراً على الأقدام، لا بطائرات البوينج؛⁵⁶ ويعمل المارشال موبوتو بالأخص من أجل ترسيخ «الأصالة».

وهل هناك حاجة للتذكير بأن ما يعتبر «أصلياً» (أو غير أصيل) مسألة مشكوك في أمرها؟ فالأصالة لا تفرض نفسها إطلاقاً بالصفات الملازمة للظاهرة أو للشيء المعني. إنها تنجم عن النظرة — العامرة بالرغبات والأحكام — التي تُلقي على الماضي في ظل وضع معاصر للغاية؛ التلميح بأن زعيم الاتحاد من أجل الديمقراطية والتقدم الاجتماعي كان أصلاً المسئول عن منطقة في الحزب الأوحده. «فالأمر يتعلق في الواقع ببناء اجتماعي، ومصطلح يشوه الماضي جزئياً».⁵⁷ والشركات الصناعية تقيم منشآت كبيرة لـ «الأصالة» من خلال مشارب النبيذ، والحانات الباريسية، والخمارات اللندنية، وموضة المنتجات الريفية، وتجارة العاديات، والسوق العقارية للمزارع الصغيرة النورماندية، والكمرات البارزة في مباني حي المارية بباريس.

وهذا الخطاب الاستيهامي المتعلق بالماضي الذي يعاد إحيائه بالكامل يمثل أولاً فعلاً انتقاديًا للحاضر.⁵⁸ ذلك أنه مثار نزاعات حادة. فترميم الآثار الفنية يثير مناقشات حامية وسط الجمهور، كما حدث مؤخرًا بخصوص الأعمال التي تتم في كنيسة سكستين بالفاتيكان. والإخصائيون أنفسهم منقسمون في الرأي. والورش الشهيرة التابعة للفاتيكان لا تسعى إلى تحقيق الكمال والتوصل إلى صميم العمل الفني، وهو مسألة مفترضة بالضرورة، بقدر ما تسعى إلى الحفاظ عليه، كما أن الترميم يخضع لضرورات الصيانة.

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

وهذا المفهوم الذي نشأ في إيطاليا ينتصر في البلدان الأوروبية المطلّة على البحر الأبيض المتوسط، ولكنه يصطدم بمعالجة الحرفيين الإنجليزي والألمان الطموحة. وعلى أي حال فإن عمليات الترميم تخضع لذوق ومعارف الحقبة التي تجري فيها. فالألوان الداكنة كانت مفضلة في القرن التاسع عشر، تحت تأثير الرومانسية، وكانت التباينات الشديدة بين الألوان تمحى عمداً. وتستدعي الحساسية المعاصرة إعادة النظر في تلك القراءة الفنية. وبات الاهتمام بـ «ترميم الترميمات» شديداً بما يكفي لكي يحرص المرممون الحاليون على قلب تدخلاتهم نفسها لكي يسهلوا مهمة من سيخلفونهم عندما يكون مفهوماً الجمال والتقنيات قد تطوّرا من جديد.

كما أن أداء الموسيقى الباروك أثار مناقشات مكثفة بين المولعين بالموسيقى الذين يقبلون بتغيير البنية الصوتية التي صممها باخ، وتوازنها، والذين يرون أن معنى هذا العمل الموسيقي لا يمكن فصله عن التمسك اليقظ والحذر بنسيجه الصوتي لقاء الصقل الجاد لأساليب الأداء التي شاعت منذ بداية القرن التاسع عشر.⁵⁹

وعلى هذا الأساس يكون من المناسب دائماً تحليل نوعية الأصالة التي ننسبها لممارسة معينة أو لمنتج ثقافي ما. وقد درس برايان سبونر بمزيد من العناية مثال السجاد التركماني.⁶⁰ كان السجاد ينسج في المجتمع القديم في البيوت حيث كان احترام المعايير التقنية بكل دقة يضمن جودته. وكانت نساجة السجاد تتجنب بالأخص شراء الصوف من السوق لكي تتأكد تماماً من نوعية خيوطه. وفي نهاية القرن التاسع عشر أدى ظهور الأصباغ الصناعية إلى انتقال إنتاج السجاد التركماني إلى مدار الاقتصاد العالمي، وشجعت تكاليف إنتاجه على تسويقه على ما يبدو. كان الأهالي الرُّحل يستخدمون السجاد التركماني لحاجتهم الشخصية، وجرى تسويقه في مدن آسيا الوسطى والشرق الأوسط، ثم راح يتغلغل في الأسواق الغربية دون أن يفقد مع ذلك قيمته الرمزية المباشرة في نظر منتجه (على عكس السجاد الذي يتم صنعه في المراكز الحضرية الكبيرة في بلاد فارس). وكان يحظى بالتقدير حسب معيارين ثقافيين متميزين: أحدهما محلي تماماً يعتمد على صيت الحرفيات وعلى ما يرمز إليه الغرض الأصلي لاستعماله، والآخر أدخله المستهلك في السوق العالمية، وكان يتوقف على مختلف المواضع الشرقية، ومنها مثلاً الولوج بالفن الصيني، والتحف الصينية واليابانية. غير أن تفسير الرموز وتثمين الجودة كان بوسعه أن يخلط بين المعيارين، حتى إن المنتجين التركمانيين حرصوا على تلبية حد نسخ طلبات زبائنهم الجدد بتغيير حجم السجاد وزخارفه وألوانه حتى وصل الأمر إلى العلم الأمريكي بنجومه، كما هو محفوظ في متحف جامعة بنسلفانيا.

ونتيجةً للفتوحات الروسية والضعوط العسكرية الفارسية والأفغانية وانتشار النظام السوفييتي في آسيا الوسطى في الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين، تعرّض المجتمع التركماني لقلب أوضاعه تمامًا، مما تسبب في العديد من الهجرات، وأدى في نهاية الأمر إلى وقف إنتاج هذا النوع من السجاد تقريباً في السنوات الأخيرة من الثلاثينيات. ولم يستأنف هذا الإنتاج إلا في الستينيات في المصانع السوفييتية والبيوت والمحارف الصغيرة في أفغانستان. ومع ظهور أساليب تنظيم الإنتاج الجديدة، أصبح النساجون من الرجال والأطفال (بالأخص اليتامى واللاجئون بعد المجاعة الكبرى في ١٩٧١-١٩٧٢م). وبالطبع نجحت أفغانستان في تغيير اقتصاد السجاد هذا. وعليه يبدو أن المعيار الثاني قد تغلب. فأيّما كانت الجودة الحقيقية المميزة للسجاد التركماني المعاصر ونوعية صناعته، إلا أنه مختلف تمامًا عن سجاد منتصف القرن التاسع عشر، حتى وإن كان من الممكن التعرف عليه كسجاد تركماني. كما تلاشت على أي حال رقابة الروابط القبلية التي كانت تحدد هامش الابتكار المسموح به للمبدعين. ومهما كانت خبرة المستهلك الغربي المجرّب، إلا أنه حث على توحيد الطراز الفني الذي كان موزعاً على نطاق أوسع نظراً لتباين النظامين العائلي والقبلي التركماني. كما أن الطلب في السوق العالمية تغير هو أيضاً؛ فهو مهتم بالأخص برسومات السجاد الشرقي قبل ظهور الأنوال الميكانيكية، فأصبح يفضل التقنية الحرفية التي تحولت بدورها إلى معيار للتمايز. ومع تغلغل هذه التقنية شيئاً فشيئاً اتجهت الأنظار نحو سجاد القبائل الذي كان محتقراً في الماضي، مثل سجاد البالوتشي.

وباختصار فإن تعريف الأصالة فيما يتعلق بالسجاد مسألة يتم تجنبها ولا يمكن فصلها عن تدخلات السوق العالمية، حتى وإن كان الأمر لا يخص فقط تطوراً ثقافياً بحثاً، بل ومادياً أيضاً. ومما لا شك فيه في الوقت نفسه أن التركماني أو الأفغاني أو الإيراني قليل الاهتمام بأصالة سجاده، بل يبحث عن السراويل الجينز الزرقاء الأصلية، الليفيز-٥٠١؛ إذ إنه يضيف عليها قيمة رمزية أكبر مما نوليها نحن لها. وسيجد فلاديمير جيرونوفسكي بعض المشقة في الاهتمام إلى طريقه عندما سيغسل جنوده أحذيتهم الغليظة في مياه المحيط الهندي الساخنة.

لقد أفادتنا من قبلُ عمليات «اختراع التقاليد» بأن الاهتمام بالأصالة يرتبط في الكثير من الأحوال بالتحولات التي يشهدها المجتمع وبتغير معايير مجال مرجعيته. وهي، أي عمليات اختراع التقاليد، أحد التعبيرات عن الحداثة والعولة، وعليه فإنها ليست مقصورة فقط على المجتمعات التابعة المضطّرة إلى إعادة النظر في وضعها بالنسبة للتحولات المفروضة من الخارج أو التي تعوض انفتاحها الجامح على الخارج، وكانت الموسيقى

الريفية (country music) في الولايات المتحدة — وهي مثال رائع لصنع الأصالة في مجال الثقافة الشعبية — بمثابة رد فعل إزاء زحف الحداثة عن طريق الحفاظ على القيم الأصولية أو ابتكارها، وذلك في وقت راح فيه جزء من الرأي العام الأمريكي يبدي قلقه إزاء استفحال الإباحية في المجتمع وتراجع هيمنة البروتستانت البيض الأنجلوساكسونيين (WASP)⁶¹ وهي من هذه الزاوية، على علاقة مع تصاعد الأصولية في الجنوب «الجواني»، خاصة وأن هدفها الأيديولوجي الرئيسي موجّه نحو تلك الهيمنة «البروتستانتية، البيضاء والانجلو-سكسونية» في الساحل الشرقي. غير أن الموسيقى الريفية ترتبط أيضًا بأداء القوميين من أوروبا الوسطى والشرقية للموسيقى الشعبية. وكان قائد الأوركسترا لامار سترينجفيلد يشيد في عام ١٩٣١م «بازدهار شكل من الروح القومية الأمريكية» ما كان يمكن أن ينبع إلا من خلال «أحاسيس متأصلة لدى الشعب»، علمًا بأنه كان يعتقد أنه اهتدى إليه من خلال الموسيقى «الريترو» (المستوحاة من موسيقى الماضي): «وبالطبع فإن الموسيقى الشعبية الأمريكية الأقل تأثرًا بغيرها هي تلك التي يحافظ عليها سكان المناطق الجبلية والسهول المترامية الأطراف. فقد حافظ بالكامل عدم توفر وسائل النقل الحديثة على حساسية هؤلاء القوم كبشر وحمى موسيقاهم من أي تصنع»⁶².

وقد أيد هذا المفهوم بكل قوة هنري فورد، وهو من الشخصيات البارزة في مجال كوكبة عالما.⁶³ فمع أن سيارته من «طراز T» التي بيعت على أوسع نطاق بفضل انخفاض تكلفة إنتاجها، زادت من سرعة فك الحصار عن الريف، ومن انتشار أسلوب المعيشة الحضري، إلا أنه كان يعتبر المدن «أورامًا موبوءة»، ويشيد بعادات الريف «السوية» والتميزة بـ «نزاهتها المنيعه». وكان يرى أن «الولايات المتحدة الحقيقية توجد خارج المدن». ويغزو بالطبع انحطاط الأخلاق إلى تعاطي الخمر والتدخين والإباحية الجنسية وموسيقى الجاز، وإلى السود والمهاجرين الجدد و«اليهود الدوليين»، حتى إنه نشر في صحيفته المسماة ديربورن إندبنذنت مقتطفات من بروتوكولات حكماء صهيون، وقدم مساعدات مالية للرابطة الألمانية الأمريكية التي كان يرأسها نصير للنازية معروف، منحه الرايخ الثالث وسام الصليب الأكبر للنسر الجرمانى في عام ١٩٣٨م. وكان هذا الصانع العبقري للسيارات يدعو، بلا أي قدر من الابتكار، إلى العودة إلى العادات الفلاحية، لمقاومة تطور المجتمع الأمريكي الوخيم العواقب. وقد نظم في عام ١٩٢٥م حملة من أجل الرقصات القديمة: الرقصة الدائرية، وتلك التي يؤديها أربعة أزواج من الراقصين، ونشر كتيبًا معنونًا: «صباح الخير» بعد خمس وعشرين سنة من السكون تعود الرقصات التقليدية إلى الحياة بفضل السيد هنري فورد وقرينته، أدان فيه رقصة الشارلستون

الضارة، ونصح الراقصين بأن لا يمس خصر شريكة كلّ منهم في الرقص سوى إبهام وسبابة يده اليمنى. وقد أحضر إلى ديربورن عازفي كمان لكي يتم تنميط عملية إحياء الرقصات التقليدية من جديد (وتشبه هذه الإدارة التيلورية للثقافة الشعبية عمليات «معايرة» أخرى جرت في أوروبا الوسطى والاتحاد السوفييتي وتركيا بخلق ثقافات اثنية وتحويل الممارسات الشعبية إلى فولكلور). وقد نظم هنري فورد أيضاً جولات لعازفي كمان «ريترو» عن طريق شبكة وكلائه.

غير أن أهم ما يسترعي الأنظار في حكاية الموسيقى الريفية هذه يتمثل في موقف الجمهور منها الذي فرض تعريفه الخاص لأصالة الثقافة الشعبية. فالفائزون في المسابقات التي كان يُمولها فورد كثيراً ما كانوا يتصرفون بشكل مؤسف، ولا يراعون إطلاقاً مسألة الامتناع عن تعاطي الخمر التي كان يدعو لها منظم المسابقات. ولم يتوصل أليسون ميلين دونهام، العجوز الذي حاول فورد إحلاله محلهم، إلى تحقيق ذلك الهدف. وتلاشت في آخر المطاف شخصية العازف «الرترو» لصالح ملحنين اثنين مختلفين للموسيقى الريفية قديماً معزوفات «الفلاح» و«راعي البقر المغني»، وجميعها من إنتاج وسائل الإعلام الحديثة. وكانت أغلب معزوفات الفلاح الناجحة من إبداع سكان حضريين من الجنوب الشرقي وكاليفورنيا، ولم تكن من صنع جبليين يقيمون في سلسلة جبال الأباش، مع أنه المفترض فيهم أنهم أصحاب الموسيقى الشعبية الأمريكية الحقيقية. وبعبارة أخرى فإن «الأصالة كما كان يتصورها أنصار الموسيقى الريفية لا تعني التبنّي الملزم لموسيقى تقليدية مثالية»، وأنها ليست «المرادف للحقيقة التاريخية»، بل مبنية ثقافياً في آن واحد من جانب باعثيها — منظري القومية الموسيقية، وهنري فورد ومقدمي البرامج الإذاعية — ومن جانب الجمهور. ومن الممكن أن نستخلص من ذلك أن «الذاكرة الجماعية غير مخلصه بانتظام للماضي لكي تلبّي احتياجات الحاضر»،⁶⁴ عوضاً عن الاضطلاع بعملية النقل الميكانيكي لثقافة أو هوية ما.

وحيثما يقضي المفهوم الثقافي الانغلاق بتواجد نواة صلبة تخص كل ثقافة وتضفي عليها مصداقية تتحكم في الحاضر، نجد أن التحليل يستخلص في الواقع تطوراً ثقافياً في مجال الأيديولوجية والحساسية، يحدثنا عن الحاضر بتوظيف الماضي. وذلك هو الدافع الحميم لـ «العرض السينمائي» الذي ابتكره فيليب دي فيليب^(٣) في بوي دي فو.⁶⁵ فإعادة البناء الاجتماعية والقروية للعهد القديم تشكل جزءاً من استراتيجية شاملة خاصة بمقاطعة الفاندية،^(٤) توصلت إلى ابتكار حادثة حقيقية فعلاً — خاصة فيما

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

يتعلق بالزراعة والصناعة — وذلك من خلال تقاليد المعاداة الملكية للثورة، ردًا على صدمة أحداث عام ١٧٩٣م الدامية.⁶⁶ وهذه الثقافة «المتردة» حسب تعبير جان-كليمان مارتان وشارل سويو، تشبه من نواحٍ عديدة الجنوب «الجواني» الأمريكي بعد الحرب الأهلية (التي أثارته مشكلة العبودية، عماد زراعة القطن في الجنوب، وما ترتب على ذلك من مصاعب اقتصادية). وتستخلص تلك الثقافة من تاريخ منطقة ذات أوضاع خاصة رسالة لها أبعاد عامة وحالية. وهكذا فإن الفاندية تصبح بذلك أرض اليمين المسيحي والتقدمي، بل والمعني بالشئون الاجتماعية، وذلك من خلال الحركات الكاثوليكية النشطة. وبذلك تجسد الفاندية طريقًا ثالثًا للتغيير يتصدى للمادية الليبرالية والإلحاد الماركسي. وهكذا يعرض علينا فيليب دي فيليب أيدولوجية الرفض من خلال المبارزات النارية التي يخوضها عالم فلاحي ذو تقاليد جماعية ضد التحضر الذي عمد إلى زعزعة استقرار هذا العالم. وهو ينسب نفسه إلى كاثليو (أحد زعماء التمرد في الفاندية) وكليمانصو والمارشال دي لاتر دي تاسيني، ويشيد بالفاندية التي تعرف كيف تقول «لا».⁶⁷ وعليه فقد استقال من منصبه كناطق للمحافظ في عام ١٩٨١م لكيلا يكون في خدمة «حكومة اشتراكية-شيوعية». وعلى عكس ما قد يبدو ظاهريًا، فإن فيليب دي فيليب ليس ماضويًا؛ إذ أصبح رئيسًا للمجالس العامة لمقاطعة الفاندية في عام ١٩٨٧م في ظل الشرعية الجمهورية، وعن طريق الانتخاب.⁶⁸

ويتضح من النتيجة التي أحرزتها القائمة التي تزعمها فيليب دي فيليب في الانتخابات الأوروبية في عام ١٩٩٤م أن هذا الموقف «المترد» لم يكن بلا صدق؛ إذ إنه يقدم لنسبة لا يستهان بها من المواطنين الفرنسيين مشروعًا مفسرًا للتصنيع وعواقبه، وقراءة للأزمة الاقتصادية ولاندماج في الوحدة الأوروبية أو السوق العالمية، وموقفًا إزاء الهجرة. ويدافع دي فيليب عن هويته الفرنسية اعتمادًا على هويته الفاندية. ولا يهمله بالطبع أن تكون هوية فرنسا هذه قد تشكلت تاريخيًا من خلال تلاقي وتلاحم عوامل مادية وثقافية، كما أوضح ذلك فرنان بروديل، وأنها جاءت متأخرةً حسب تحليل أوجين فيبر، وأنها لا تزال غير مكتملة إذا ما وضعنا في اعتبارنا بقاء اختلافات اجتماعية حقيقية في مجال البنى الأسرية مثلًا.⁶⁹ ولكن أنصار الانغلاق الثقافي يؤمنون بوجود آلهة للهوية، وهويات تواجه منذ الأزمنة الأولى وشقت طريقها بلا وجل عبر القرون، كلٌ منها مزودة بنواتها الأصلية. غير أننا لا نرى من جانبنا سوى عمليات تشكيل للهويات الثقافية أو السياسية كثيرًا ما تكون قد تبلورت منذ عهد قريب، ويمكن أن يحدد تاريخ ظهورها بدقة نسبيًا على أي حال.

نشأة الهويات الأولية

إن تحليل الأوضاع السياسية التي يبدو أنها خاضعة للنزاعات المرتبطة بالهوية، والتي يتعين منطقيًا أن تؤكد صحة مفهوم الهوية الأولية، تكذب بالذات دور هذا المفهوم. فالتوتر المتزايد بين القوميين الهندوكيين والمسلمين في الهند يبدو مثلًا نموذجًا لتضادًا متوارث بين تلك الهويتين الأوليين؛ لأنه صراع بين ديانتين كانتا في آن واحد منبع حضارتين كبيرتين. غير أن المواجهة بين الهندوكية والإسلام تكتفي بترديد الخطاب الأيديولوجي الخاص بالمنظمات المناضلة دون أن تضع في الاعتبار حقيقة الأمور. فهي تُغالي في تقدير القدم وفي وحدة كلٍّ من الطرفين المحركين للأمر وتغضُّ الطرف في الوقت نفسه التبادلات بينهما.

فالهندوكية لا تتجسد في أي كتاب مقدس يزودها بمرجعية موحدة على عكس اليهودية والمسيحية والإسلام. فقد كانت نصوصها الدينية موجهة إلى طوائف خاصة، وتتمثل تاريخيًا بالذات في شكل «جمع من الطوائف»،⁷⁰ حتى إن المتخصصين في الدراسات الهندية ساورتهم الشكوك حول طابع الهندوكية الديني، وأدركوا أنها «تجمع لديانات» يعتمد علي بنى ضعيفة.⁷¹ وقد اقتضى الأمر الانتظار حتى القرن التاسع عشر لكي تظهر حركات إصلاح اجتماعي ديني تحاول ترشيد الهندوكية بأن اكتشفت لها كتابات مقدسة بالمعنى التوحيدي للكلمة، واتخذت نوعًا من التنظيم الكنسي، وطهرت العبادات بمضاهاة التعاليم الفيديا بالمعرفة العلمية الغربية، وبمحاولة إيجاد دراسة «اجتماعية» للتدرج الهرمي للطوائف. وبكل وضوح كان منطوق حركات الإصلاح منطوق «التلفيقية الاستراتيجية». أما الخصم الذي كانت تستعير منه «السمات الثقافية الرائعة والفعالة»، فقد تمثل في التوحيدية المسيحية التي كانت تشكل تهديدًا لحركات الإصلاح الهندوكية من خلال تبشير الإرساليات.

غير أن الإسلام سرعان ما أصبح نموذجًا ثانيًا للمرجعية والرفض بمجرد إقدام الاستعمار على محاباة الصفوة المسلمة منذ بداية القرن العشرين، لتحجيم التوجه القومي للنخبة الهندوكية وإبعاد شبح التقسيم. وتحولت التعبئة السياسية الإسلامية خلال حركة الخلافة في العشرينيات إلى قلائل مناهضة للهندوكية. ومرةً أخرى، تمثل رد فعل المسؤولين الهندوكيين إزاء هذا الخطر في تبني المزايا المنسوبة إلى مناهضتهم، بدعوى إحياء العصر الذهبي للفيديا من جديد، وهي القوة البدنية، والتضامن، والوحدة، بل وأيضًا أكل اللحوم عند بعضهم! وتعتبر آخر تجسيدات «التلفيقية الاستراتيجية» عن تلك الهوجة

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

القومية الهندوكية التي تتصدر أخبارها وسائل الإعلام بمناسبة الانتخابات، وتحتل مركز الصدارة في إثارة الفتن.

فمن الملاحظ إذن أن «الهوية القومية الهندوكية التي تولدت من التليفية الاستراتيجية قليلة الوفاء للقيم الهندوكية التقليدية، ألا وهي مذهب تعدد الآلهة، والتدرج الهرمي، وغياب التنظيم الكنسي».⁷² وقد أدى صنع أصالة فيدية عن طريق استيعاب قيم الآخرين إلى تحول جذري في الهوية الثقافية الهندوكية، وإلى تسييسها عن طريق المشاعر القومية. وفي المقابل لم يثبت الإسلام في شبه القارة الهندية أنه أمتن وحدة وأكثر استقرارًا من الهندوكية رغم تصورات القوميين الهندوكيين في هذا الصدد. والطائفة في الهند لا تعتمد على التماسك الداخلي لكل من الطائفتين الدينيتين، بل على العلاقات القائمة بينهما والناجمة عن النزاعات في ظل أوضاع ومرحلة تاريخية معينة. على أنه يجب أن نلاحظ أن هذا التضاد غير ملازم لعقيدة أيٍّ منهما، ولا إلى قيام العلاقات بينهما في مجتمع سياسي موسع أقامه المستعمرون. فقد كانت الإمبراطورية المغولية قائمة، خاصة في عهد الإمبراطور المنغولي جلال الدين أكبر (١٥٥٦-١٦٠٥م) على تفاهم بين المسلمين والهندوكيين، رغم أنه لم يكن متساويًا بالطبع، وكانت التبادلات والتفسيقات عديدة بينهما، بما في ذلك في المجال الديني. وبالطبع كان لا بد وأن يثير رفض الفاتحين المسلمين لاستيعابهم من جانب الثقافة الهندوكية — على غرار ما ارتضاه من قبل الكثيرون الآخرون — مقاومة من جانب سكان البلاد الأصليين. ومنذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، حاربت إمبراطورية شيفاي والكونفدرالية الماراتية الإمبراطورية المغولية. غير أن تبلور الهوية الطائفية الهندوكية لم يتم قبل ستينيات القرن التاسع عشر.⁷³

ولم يكن تزامن ترسب الطائفية — بالمعنى الكيميائي للكلمة — مع إقامة الدولة البيروقراطية على يد الاستعمار مجرد مصادفة. فنشأة الهويات الخاصة في ظل المجال السياسي الجديد ليست رفضًا للدولة أو إنكارًا لها، بل تأقلمًا إبداعيًا مع التغيرات الجذرية التي تأتي بها الدولة، من خلال التوافق مع مؤسساتها وتقاسم مواردها. وتلك مسألة معروفة تمامًا لدى المتخصصين في الشئون الأفريقية. وكان بوسع ر. ه. بتيس أن يؤكد بصفته ليبراليًا جيدًا ومقلدًا أن «الجماعات الاثنية تمثل شكلًا للتخالف المريح جزئيًا وعريضًا بما فيه الكفاية من ذلك لضمان مكاسب في الصراع من أجل تقاسم الأسلاب، ومحدودًا بما فيه الكفاية أيضًا لتحقيق أقصى عائد من تلك الأرباح لكل فرد».⁷⁴ وسيتبين لنا أن المسائل أعقد بكل أسف. بيد أن تأكيد الهوية والعلاقة العضوية بين قيام الدول واستراتيجيات التراكم المادي في ظل اقتصاد متوسع، فجأة، متواجد في العديد من الحالات.

ففي أوروبا ذاتها، كثيراً ما كان المبشرون بالقومية اللغوية في القرن التاسع عشر من المنتمين إلى الفئات الاجتماعية المتعلمة أو شبه المتعلمة التي كانت تعتبر أن من أهم وسائل تحقيق صعودها الاجتماعي اعتراف الدولة بلغتها المحلية، فضلاً عن إقامة دولة تتفق حدودها مع الحيز الذي تستخدم فيه تلك اللغة المحلية.⁷⁵ وقد تشابهت في هذا الصدد دوافع المناضلين السنهاليين الذين فرضوا لسانهم كلغة قومية رسمية في عام ١٩٥٦م، مع دوافع المثقفين المتكلمين باللغة العربية في الجزائر الذين حققوا نفس ذلك النصر الانتحاري خلال الثمانينيات.

ولم يكن اشتراكيو القرن التاسع عشر غير مصيبين عندما تحدثوا عن «العقليات القومية البرجوازية الصغيرة». و عوضاً عن التعبير عن عبقرية «الشعوب» المنطوية في أعماق «ثقافتها الشعبية»، تكشف استراتيجيات الهوية عن تعطش النخب الجديدة إلى تحقيق النفوذ والجاه. وكثيراً ما تكون مسئولية الطبقات المتوسطة، والبيروقراطيين والمثقفين والطلبة (أو من تخلوا عن الدراسة) أفدح من مسئولية الطبقات الشعبية في تأجيج النزاعات المتعلقة بالهوية، كما هو الحال في سيرري لانكا والنااتال ورواندا.⁷⁶

على أنه يتعين علينا ألا نقع في الخطأ. فهذه النخب لا تكتفي بتنشيط الطوائف القائمة أصلاً والتي خبت هويتها نوعاً. فلم تتواجد أصلاً تلك الجماعات الأصلية أو الدينية أو الاثنية قبل نشأة الدولة، وهي تشكل في الواقع الثمرة السامة إلى حد متفاوت لهذه الدولة. وتعتبر مسارات الاثنية في أفريقيا جنوب الصحراء أو الطائفية في الهند القاعدة التي تؤكد عليها العديد من الأمثلة، ومنها القومية الاثنية في بورما، والطائفية الدينية في لبنان، والقومية في وسط آسيا والقوقاز.⁷⁷ ففي كل تلك الحالات تحقق تبلور الهويات الخاصة، كما نعرفها اليوم، أثناء الحكم الاستعماري، من خلال التحرك المتضافر (والنزاعي أحياناً) لكل من المحتلين الأجانب والمتعاونين معهم من أهل البلاد، وخصومهم.

بيد أن الاستعمار لم يكن سوى عامل جانبي في ذلك التطور، أيًا كان موقف الأيديولوجيين القوميين الأفارقة. فقد نشأ مثل هذا المنطق المتعلق بالهوية عن مركزية الدولة والتحويلات الاقتصادية، وذلك في ظل أوضاع من الشطط أو المفارقة التاريخية أن تنسب إلى الاستعمار. فالبالوتشي في إيران مثلاً يشكلون بوعيمهم وتنظيماتهم الحالية خلف الإجراءات السياسية والإدارية التي اتخذتها أسرة الكاجار الحاكمة في القرن التاسع عشر.⁷⁸ كما أن التحالفات القبلية الكردية في إقليم خراسان أسستها هي أيضاً الدولة المركزية عندما لجأ الشاه عباس الأول إلى ترحيل تلك القبائل الكردية في القرن السادس عشر.⁷⁹

أما «الهوية الكردية» الشهيرة في تركيا والعراق، فصادرة هي أيضاً عن عملية توالد اثني ترجع أصلاً إلى التنافس الإقليمي بين الإمبراطورية العثمانية وفارس. ولنعد إلى الأذهان أولاً أن الأكراد في مجموعهم غير مرتبطين بشكل مباشر بالتركيبة القبلية. فقد انضافت تلك التركيبة إلى علاقات اجتماعية أخرى، وعززت شأن أurstقراطية عسكرية تشيع لها طوعية أو قسراً أهال، لا من باب الإخلاص لقبيلة معينة بقدر حرصهم على الانضواء حسب الأحوال تحت لواء زعيم موفق.⁸⁰ وهكذا يكون الوعي القبلي الكردي بلا شك، متغيراً ونسبياً بنفس القدر مثل الوعي الاثني في أفريقيا السوداء. وفضلاً عن ذلك فقد سجل التنظيم الداخلي للقبائل تفاعلات متبادلة بين المجتمع الكردي والدولتين المجاورتين؛ الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية التركية، اللتين حوّلتا الجبال الواقعة شرقي الأناضول إلى منطقة حاجزة بين أطماع كل منهما. وتمثلت بالأخص إصلاحات الباب العالي في القرن التاسع عشر في إلغاء مؤسسة الإمارات الكردية، دون أن يوفر ذلك إدارة مباشرة لهذا الجزء من الإمبراطورية. وهكذا تحوّل رؤساء القبائل إلى وسطاء مفضلين للسلطة المركزية، ومال الهيكل القبلي إلى التفتت، وأصبحت تعقيداته متناسبة عكسياً مع كثافة النسيج الإداري. وعلاوة على ذلك أدى قانون عقاري جديد في عام ١٨٥٨م إلى بزوغ فئة جديدة من ملاك الأراضي غيرت قواعد علاقات التبعية، وفي عام ١٨٩١م ترتّب على تشكيل حرس الحميدية المستوحى من القوازاق الروس تغير في ميزان القوى بين القبائل، هذا إن لم يؤدّ إلى نشأة جماعات اجتماعية جانبية أو شبه قبلية كما لجأ إلى ذلك الشاه عباس الأول في إيران في القرن السادس عشر الذي جنّد حرس شاه-سيفان.

وأخيراً قلب انهيار الإمبراطورية العثمانية إطار التفاعل المتبادل بين الدولة والنظام القبلي، ولم يكن رسم حدود بين تركيا وسوريا والعراق، الموالي للتهريب على أوسع نطاق، من بين أبسط عواقبه.⁸¹ وفي ظل الأوضاع التي خلقتها القوميات البلقانية والقوقازية والعربية، وإبادة الأرمن، وتبادل السكان بين اليونان وتركيا، راحت أحلام إقامة دولة-أمة اثنية تداعب مخيلة الصفوة الكردية التي شجعتها المبادئ الويلسونية. ومع ذلك لم تُسفر مشاعرهم القديمة عن التخلي عن الهوية القبلية، وكذلك وعيهم الديني الذي أثرت عليه تلك المشاعر جزئياً. وقد تولى قيادة أغلبية التمردات الشيوخ وزعيم حزب العمال الكردستاني، عبد الله أوسلان، الذي تصور أن بإمكانه شن الحرب ضد الدين باسم الماركسية اللينينية، ثم اضطر إلى اتخاذ موقف معتدل وراح يتحدث عن تحرير كردستان «مهد الأممية الإسلامية».⁸² غير أن الانتماء الديني أو السياسي لا ينفصل عن

الانتماء القبلي. وقد تواكب زمنياً ظهور الطريقتين النقشبندية والقادرية، ثم نشأة طريقة النورسو، مع شيوع القبيلية في الإقليم، وبدا كردّ فعل مرتبط بالفراغ الذي نجم عن سقوط الإمارات وبخطر تبشير الإرساليات المسيحية.⁸³ ويتحقق الولاء للمشايخ في أغلب الأحوال على صعيد القبيلة، وهو جماعي، كما أن الانتفاضات القومية تأقلمت مع الانقسامات القبيلية، وساهمت بذلك في توالدها على حساب فعاليتها العسكرية.

وبعبارة أخرى، كانت استراتيجيات الهوية عند الأكراد، على تنوعها، انعكاساً لفترة تاريخية امتدت طوال قرن نشأت خلاله العديد من الابتكارات الاجتماعية والسياسية مثل مركزية الدولة، وتطور النظام القبلي، وحركة الطرق الصوفية، وتمليك الأراضي، والهجرة، والانتقال إلى الحضر، وتشكيل حزب ثوري مسلح، ثم حرب العصابات وقمعها على يد البيروقراطية العسكرية المتمرس في استخدام التقنيات الدولية لمكافحة «المبادئ الهدّامة». ومن المؤكد أن جميع هذه الابتكارات لا يمكن أن تكون أولية.

ويتعين أن نعود إلى الإشكالية الفيبرية التي كانت تعتبر القبيلة «حدثاً سياسياً مصطنعاً» تشرف الدولة عموماً على إيجاده، وهو تفرع لها كان ينكر الفائدة التحليلية لمفهوم الاثنية؛ «فمفهوم التحرك الاجتماعي المحدد «اثنيًا» يشكل ظواهر يجب أن يميز بينها بجدية التحليل السوسيولوجي الدقيق». ⁸⁴ غير أن فيبر يتوقف في الطريق ويجعل الانتماء الاثني، وهو «الهوية المفترضة»، في تعارض مع علاقات القرابة ذات «التحرك الاجتماعي الملموس»، والتي يعترف مع ذلك بطابعها التاريخي. ⁸⁵ والواقع أن القرابية هي أيضاً حدث مصطنع، و«اصطلاح تعبيرى بالأحرى وليس نظاماً» تتعامل بواسطته دائماً العناصر الفاعلة حول انتماءاتها ومصاهراتها الاجتماعية. ⁸⁶ وهكذا تكون القرابة أولاً مجالاً للتنازع — ومثال ذلك الموقع المتميز للسحر في أفريقيا السوداء — قبل أن تصبح أحياناً مجالاً للتضامن والتحرك الجماعي. ⁸⁷

ويكون التواصل التوالدي من الأسرة إلى الاثنية فالدولة أمراً واضحاً على ضوء ذلك. ففي بلاد الإغريق القديمة لم تكن العشيرة أو البطن أو القبيلة «هويات أولية» خاصة بالمجتمع السابق على المدينة، إذ إنها ازدهرت كمؤسسات للمدينة لتوفر لأعضائها التماسك الذي كان يوحد صفوفها. ⁸⁸ وعلى سبيل المثال فإن مفهوم العصبية الذي استخدمه بعض إخصائيي العالم الإسلامي للإشارة إلى «الجماعة [...] التي تربط بينها وشائج الدم أو مجرد وحدة المصير» لم يعد يثير اليوم أي بلبلة. فهو يعود حسب ما جاء في أعمال ابن خلدون إلى «أمر لا حقيقة له» (باللغة العربية في النص الفرنسي). ⁸⁹ وقد كتب ميشيل

سوراه يقول، مستعيناً بهذا المفهوم في دراسته لحي باب تبان بطرابلس (لبنان):⁹⁰ «إن المدينة كائنة في الرأس..» وربما كانت العصبية، وفقاً لهذا التعريف، «بغضاً أساساً» أكثر منها «تضامناً أساسياً». فالتعصب إزاء الآخرين هو الأول، أما التضامن مع الأقربين فتابع، وذلك وفقاً للقول الشهير: «أنا وأخويا على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب.»⁹¹

وفي ظل أوضاع مختلفة تماماً بالطبع في مقاطعة ليون الفرنسية، «يتم تداول حالات الأهلية في الانتخاب منذ أمد طويل في حدود شبكات تتدخل فيها بشكل وثيق صلات القرابة واستراتيجيات الزواج». بيد أن هذه الشبكات «ليست كيانات جامدة»، ولا جدوى مثلاً في محاولة إجراء جرد لها؛ «إذ إننا نكون هنا بصدد مجموعة من الاحتمالات التي يمكن تحديدها وفقاً لحالات ملموسة، لا بصدد نوع من الجماعات التي يمكن التحقق من تواجدها حسب الظروف. وتشكل عملية التصويت إحدى الحالات التي تتيح تجديد نظام العلاقات هذا».⁹² ووفقاً لهذا الإدراك تذكرنا العصبية عند العرب (أو أهالي بوجونيا) بذلك الأمر الجلي الذي يرفضه بكل عناد أنصار الانغلاق الثقافي، ألا وهو أنه ليست هويات ولكن مجرد عمليات تماهٍ (أي تعرف على الهوية). فالهويات التي تتشدد بها، كما لو كانت متواجدة بشكل مستقل عن المتكلمين باسمها، تنعقد (أو تنحل) عن طريق مثل عمليات التماهي هذه؛ أي باختصار عن طريق ذكرها.⁹³

ولكن الخبرة التاريخية تثبت أن هوية الفرد مرتبطة بالأوضاع، ومتعددة الجوانب ونسبية. فالشخص المقيم، في سان مالو سيُعرف نفسه على أنه مالوني (نسبة إلى سان مالو) في مواجهة آخر من رين، وكمواطن من مقاطعة بريتانيا في مواجهة مواطن من باريس، وكفرنسي في مواجهة مواطن ألماني، وكأوروبي في مواجهة أمريكي، وكأبيض في مواجهة مواطن أفريقي، وكعامل في مواجهة صاحب العمل، وككاثوليكي في مواجهة البروتستانت، وكزوج في مواجهة زوجته، وكمريض في مواجهة طبيبه. وكل هوية من هذه الهويات «مفترضة ضمناً» كما يقول ماكس فيبر عن الاثنية، ومن الممكن أن تيسر الاندماج في جماعة اجتماعية، في المجال السياسي مثلاً، دون أن تؤسس في حد ذاتها مثل هذه الجماعة. وبالطبع فإن أيّاً من تلك الهويات لا تستنفد على أي حال تلك التشكيلة الكبيرة من الهويات. والتفكير الثقافي الانغلاقي أخرق لأنه لا يكتفي بتحويل الهويات المتغيرة باستمرار إلى مسألة لا ترتبط بالزمن، بل وتتستر على العمليات الملموسة التي يعرف أنفسهم بها مجموعة من الأفراد أو فرد واحد في لحظة تاريخية معينة، وفي ظروف محددة ولفتره محدودة. ولنكرر مرة أخرى أنه الواضح تماماً أن جماعات من الهوتو قتلت جماعات من التوتسي في رواندا باسم الهوية الاثنية لكل من الطرفين، وسيتعين

تحليل ذلك عندما يحين الوقت. ولكن إذا كان كلٌّ من الطرفين لا ينساق إلا وراء هذا البرنامج الخاص بالهوية، لما استطعنا أن نفهم لماذا انتظروا طويلاً قبل أن يتقاتلا، ولماذا لم يعمد بعض الهوتو إلى القتل، وذلك بالاستناد إلى خطوط أخرى تتعلق بالهوية خلافاً لانتمائهم الاثني (إيمانهم بالمسيحية، أو بالمثل الديمقراطية أو بالقومية الرواندية)، كما أننا سنجد بعض المشقة لنفهم لماذا أقلع الكاثوليك عن مقاطعة البروتستانت، وكيف تصالح الفرنسيون مع الألمان.

ويصادف باستمرار كل من يدرس مجتمعاً ملموساً مثل هذه التحولات بل وتلك القفزات من وضع متعلق بالهوية إلى وضع آخر. ويحكي ضابط من زائر كان يهرب من المتمردين في كيفو خلال الستينيات وفاجأته عاصفة وسط بحيرة ألبرت، فيقول: «لقد ألمّ بنا الأسى لأننا سنموت غرقاً بالتأكيد. وكان الجميع قد عادوا من جديد إلى المسيحية».⁹⁴ والمقطع الخاص بتغير الهوية في هذا المثال قصير للغاية، غير أنه يفصح عن مسارات حقيقية متعلقة بالهوية على المدى الطويل، ومنها مثلاً ما يتعلق بالصينيين، في جنوب شرق آسيا، كان التجار القادمون من فوجيان وجوانجدونج من القرن الثالث عشر حتى الخامس عشر قد اعتنقوا الدين الإسلامي نظراً لهيمنة الإسلام ثقافياً وتجارياً في المنطقة، ومالوا إلى الاندماج في المجتمع الجاوي. ورغم تشجيع الهولنديين لهم لكي يكونوا طوائف متميزة إلا أن عدداً كبيراً منهم ظل مخلصاً لرسالة الرسول ولعادات وتقاليد المالين والجاويين حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر. ونتيجة لتدفق موجات المهاجرين الفقراء والنساء الصينيات في القرن التاسع عشر، والمساندة السياسية من جانب إمبراطورية المانشو، وقيام النظام الجمهوري في عام ١٩١١م، وبالأخص نتيجة لتطبيق المادة ١٠٩ من اللائحة التأسيسية للهند الهولندية ١٨٥٤م التي ميزت بين «الأجانب الشرقيين» و«السكان الأصليين»، عاد أهالي جاوه الصينيون تدريجياً إلى أصولهم القومية، وتحولوا تدريجياً إلى أقلية اثنية.⁹⁵ ومن سخریات التاريخ أن أبناء عمومتهم من الهوي في الصين الذين ظلوا مسلمين يواجهون مصيراً مشابهاً إلى حد كبير في ظل أوضاع سياسية واقتصادية مختلفة جذرياً.⁹⁶

ولا يمكن فهم تطور أعمال العنف بين الطوائف إذا تم تجاهل التغيرات في مجال الهوية. فالتاجر الذي يتم التعامل معه وتقام معه علاقات اجتماعية في إطار الحي أو القرية يتحول فجأة إلى العدو المشتبه في شر نواياه، الذي يغتصب أو يقتل.⁹⁷ وتثير مثل هذه الانزلاقات القاتلة المفاجئة سخط المراقبين الأجانب؛ لأنهم يعتبرون مبدأ وحدة

الهوية مسألة مفروغًا منها. ويكون هذا التطور مفهومًا إذا ما اعترفنا بأن كل طرف يعكف على تشكيل الهوية حسب كيمياء الظروف. وهنا تكون فكرة الجماعة عرضة للأخذ والرد. فهي توحى إلى حد كبير بأننا ننتسب إلى نوع واحد من الهوية يمي علينا مصالحنا وانفعالاتنا، بينما نحن متواجدون في الواقع إزاء «جماعات متعددة متفرقة جزئيًا، ومتراكبة جزئيًا».⁹⁸ ولكن ما جدوى الحفاظ إذن على اصطلاح خادع بالتأكيد؟ وليس المقصود هنا إنكار التأثير الرهيب للهويات التي يستشعرها الناس كأمر جوهري. فبقدر ما يجب أن نقتنع «بالأصل المصطنع للاعتقاد بالانتماء إلى اثنية مشتركة»، بقدر ما يجب أن نعترف أيضًا بأن هذا الاعتقاد فعال، وأن «الترايط العقلاني» يمكن أن يتحول إلى «علاقات شخصية» أو «وعي جماعي».⁹⁹ والهويات الأولية متواجدة بطريقه ما، كصنائع للوعي وكنظم للذاتية، لا كبنى. وهي ليست عوامل مفسرة، بل تتطلب إيجاد تفسير لها؛ فالإقرار بأن «الهوية تظل دائمًا مختلطة ومرتبطة بالعلاقات وابتكارية من وجهة النظر الإثنوجرافية» وبأنها «مرتبهة بالظروف وليست جوهرية»¹⁰⁰ يتطلب أن نفهم الظروف التي تدفع الجماعة من الناس إلى إدراكها في شكل نواة صلبة وأولية لكي تنساق وراء السحرة الذين يستغلون هذا الوهم لصالحهم.

ويتجلى لنا الآن استنتاج أول يتناقض مع التفكير الانغلاقى؛ فنحن لا ننسب أنفسنا إلى الجوانب الإيجابية للجماعة التي ننتمي إليها أو لثقافتنا إلا من خلال الجماعات والثقافات التي توجد لدينا علاقات معها. وهذه الظاهرة المعروفة جيدًا عند منظري الاثنية أو القومية،¹⁰¹ عامة على نطاق واسع. فالهويتان الكاثوليكية والبروتستانتية في منطقة السيفين مثلًا بفرنسا تتحددان كلُّ منهما بقدر أكبر بالنسبة للأخرى، بالمقارنة مع ذات كلُّ منهما وبالنسبة لعقيدة كلُّ منهما.¹⁰² والجمع بين تأكيد الهوية وحدودها يلقي الضوء في آن واحد على نمو الهويات الخاصة في كنف الدولة وعلى تراجع الهوية المواكب للعلولة؛ ففي كلتا الحالتين يعني التوسع في حيز مرجعية العناصر الاجتماعية الفاعلة أن تصبح على علاقة جماعات أخرى، وعادات ثقافية أخرى.

وهكذا يعاد إلى الأذهان، ومن زاوية مختلفة، أن «الثقافة» التي يجري الانتساب إليها والتشعب بها تتكون هي نفسها من استعارات ولا تتواجد إلا من خلال علاقتها مع الآخرين، وهي علاقة ليست نزاعية بالضرورة وإن كانت كذلك في بعض الأحيان. فإنتاج الهويات، أي إنتاج الثقافات، يعكس أيضًا العلاقة مع الآخرين، كما يعكس العلاقة الذات. وعليه فإن هذا الإنتاج يصدر بلا شك عن حواشيهما وتجاويفهما التي تتجه إليها أنظار أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة.¹⁰³

لوائح الفكر أم لوحات الوصايا العشر؟

وعليه فإن «الثقافة» ليست الامتثال أو التماثل بقدر ما هي العمل؛ عمل الجديد باستخدام القديم، وأحياناً أيضاً عمل القديم باستخدام الجديد، وعمل ما هو ذاتي عن طريق الآخر. وأخيراً تسوق النزعة الثقافية الانغلاقية تفسيراً خاطئاً بأن تنسب إلى مثل تلك العمليات الثقافية، التي لا تفهم منطقتها، توجهات سياسية محدّدة بدقة. فالرأي العام الفرنسي الذي يفزعه الإسلام بربطه بممارسات ومعتقدات معينة — عزل النساء، والجهاد المقدس، وقطع يد السارق، والإيمان بالقضاء والقدر — قد يصبح تفكيره أقلّ أليّةً لو أنه تذكر أن المسيحية أضفت الشرعية على الأحمر والأسود، وفي آن واحد في الكثير من الأحوال. وكان الأمر على هذا النحو في المجال الاجتماعي؛ فقد رأينا الكاثوليكية البريطانية المناهضة للثورة وللجمهورية والمساندة للسلطة المطلقة للكنيسة، تتحول إلى عامل تحديث وتقييم الحركة النقابية الزراعية الأشدّ تقدمية في عصرها، وتنشئ صحافة مستقلة وتفتح الطريق أخيراً للتصويت لصالح اليسار.¹⁰⁴

وعلى الصعيد السياسي البحث دون الرجوع إلى الحروب الدينية التي أباد فيها الفرنسيون بعضهم البعض باسم نفس الإله القدير، تجسدت العقيدة المسيحية في اختيارات متنافرة ومتصارعة أحياناً. وعلى سبيل المثال تداخلت قراءتان متضاربتان للكاثوليكية في ظل نظام فيشي المتعاون مع الألمان خلال الحرب العالمية الثانية؛ فالهزيمة التي لحقت بفرنسا كانت من وجهة نظر المارشال بيتان جزءاً تدهور الأخلاق في البلاد: «لقد دمر التطلع إلى المذات ما أقامته روح التضحية [...] لقد تعذبتم، وستتعذبون أيضاً». وقد حظيت «لغة الاستتابة» هذه بترحاب الكنيسة وأغلبية المؤمنين، خاصة وأن الجمهورية أفلست في نظرهم في إثبات شرعيتها وأن الحكومة الجديدة لا تطالبهم بشيء.¹⁰⁵ ومع ذلك فإن عدداً من رجال الدين والمتقنين الملتفين حول مجلتي إسبري وكابيه دوتيموانياج كريتيان، وبعض الشباب الذين تدرّبوا في منظمات العمل الكاثوليكي، سرعان ما نأوا بأنفسهم عن أيديولوجية النظام «الفاضل» الجديد وانحرفه العنصري الذي اعتبروه «هجمة وثنية رهيبية». وتمكنت حركة المقاومة من اللجوء إلى لغة العقيدة وسط جماهير المؤمنين، حتى وإن عانت من ذلك روح التراحم كما يتبين لنا من هذين المنشورين المخطوطين اللذين تم توزيعهما في بيزانسون في عام ١٩٤٣م:¹⁰⁶

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

إخوتي الأعزاء

لن نحتفل هذا العام بعيد الميلاد. فقد تم ترحيل العذراء والطفل يسوع. والقديس يوسف في معسكر الاعتقال، والمذود صودر، والملوك في إنجلترا، والحمار في روما، والبقرة في برلين، والملائكة أسقطتهم المدافع المضادة للطائرات، والنجوم معتقلة بقرار من رئيس الدولة، ولنصل الآن ...
أبانا ديجول الذي في إنجلترا، المجد لإسك، والنصر لك في البر والبحر والأجواء. أعطهم اليوم حصتهم اليومية من الغارات، ولترد العذابات التي ساموها للفرنسيين مائة مرة، ولا تتركنا تحت رحمتهم، وخلصنا في الألمان. آمين.

والواقع أن كل عقيدة دينية وكل تصور ثقافي، وكل خطاب أيديولوجي، وكل نص أدبي وكل رمز، يمكن أن يفسر بشكل مختلف أو معاكس من جانب الأفراد أو الجماعات التي تستند إليه. وقد سبق أن أشرنا إلى أن أعمال جان جاك روسو، عشية الثورة كانت تقرأ في شتى الأوساط، ولم يكن أنصار الجمهورية المتحمسون والأرستقراطيون يستخلصون منها على الأرجح نفس الدروس ... وقد لاحظ بعض المؤرخين أن النبلاء المهاجرين ومن صدرت ضدهم أحكام كانوا يملكون في مكتباتهم المؤلفات التي تحظى بتقدير الثوريين. وكان ضدهم المارشال دي بروجلي يدرس الإنسيكلوبيديا في السجن، كما كان لويس السادس عشر يدرس مونتسكيو وفولتير.¹⁰⁷ وقد كتب توكفيل يقول: «والواقع أن كل الأشخاص الذين يوجدون أعلى من الشعب يتشابهون؛ فأفكارهم وعاداتهم وأذواقهم كانت واحدة، وكانوا في وضع يكون على نفس الملذات ويقراءون نفس الكتب ويتحدثون بنفس الطريقة.»¹⁰⁸ ومع ذلك فقد تقاتلوا بضراوة.

ويؤكد عصر النهضة مدى المرونة السياسية للأشكال الثقافية. فعندما دخلت إليزابيث الأولى لندن مظفرةً في عام ١٥٥٩م بعد عودة السلطة الدينية إلى الكنيسة الإنجليكانية، احتفظ هذا الاحتفال بطرازه القومي بعد أن تجرد بالكاد من أبهته الكاثوليكية. ولما كان الإصلاح البروتستانتي يدين التصوير الديني والاحتفاليات الدينية، فقد استعانت الملكية بكل يسر باحتفالات القرون الوسطى لتمجيد الملكية البروتستانتية، فنظمت العروض لتكريم الملكة العذراء (أطلقت هذه التسمية على إليزابيث الأولى لأنها لم تتزوج ولم تترك ولياً للعرش) خلال زيارتها لمملكتها.¹⁰⁹ والواقع أن هذا العصر المتشعب بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة كان موافقاً لعمليات تحويل المعاني: «ففي جميع أنحاء أوروبا

استخدم دارسو الآداب القديمة والمؤلفون نفس المصادر والصور للتعبير عن مثلٍ عليا مختلفة تماماً عن بعضها، حسب الأزمنة والأماكن والظروف. وهكذا غدا بإمكان نفس الشخصيات الأسطورية ونفس الصور الرمزية أن تغير مغزاها تماماً، وتعين عليها أن تتلاءم باستمرار مع مختلف المناسبات.¹¹⁰

كما أن تحليل العالم المعاصر لا يتيح هو أيضاً التوصل إلى الاستنتاج القائل بوحدة المعاني السياسية لـ «الأديان» أو «الثقافات» أو «الحضارات» التي يؤكد هانتينجتون أن تصادمها حتمي. ولنحاول مثلاً أن نطمئن أجهزتنا الغربية الخاصة بالاستخبارات المقتنعة بالتهديد الذي يشكله «الإسلام الثوري» الإيراني بالنسبة لبقية العالم. لقد ألهمت العقيدة الشيعية دائماً أنواعاً عديدة من المواقف السياسية التي لا تتلخص إطلاقاً في ذلك الارتياح المتوارث تجاه السلطة الزمنية.¹¹¹ وبعبارة أخرى لم يكن لدى العقيدة الشيعية استعداد خاص أو متميز للقيام بالثورة الشعبية في عام ١٩٧٨م. فقبل هذه الثورة ببضع سنوات، كان الفيلسوف علي شريعاتي — الذي كان يحاول التوفيق بين الإسلام وبين التزام أصيل من الطراز الخاص بالعالم الثالث — لا يرى أنه من المهم أن يدين التوجهات «الشيعية الصفوية» لدى مواطني بلده الذين كانوا يتواطئون مع النظام الملكي. غير أنه دخل أيضاً في نزاع مع آية الله مطهري الذي كان يفزع من تطرفه، وأصبح فيما بعد أحد المفكرين الرئيسيين للثورة الإسلامية القادمة، وذلك قبل أن يسقط طلاقات رصاص ثوريين مسلمين آخرين.¹¹² وبمجرد قيام النظام الجديد، اختلف قاداته، رغم كونهم جميعاً من الشيعة، ليس فقط حول القضايا المتعلقة بالسياسية الاقتصادية أو الخارجية، بل وأيضاً حول مبادئ الشرعية الإسلامية التي ينادون بها؛ فما كان يمكن أن يرحب الفريق المحافظ أو الداعي للطمأنة من بين رجال الدين بالابتكار الخميني المسمى ولاية الفقيه. وقد عبر كلٌّ من آيات الله خوي وقومي وشريعات مداري عن تحفظاتهم، فدفق الأخيران حريتهما ثمناً لموقفهما، كما أن الحوجاتية، وهي جمعية دينية ذات نفوذ تأسست في عام ١٩٥٣م لمكافحة البدعة البهائية ونشر الإسلام الشيعي والدفاع عنه بطريقة علمية، رفضت الاعتراف بآية الله كإمام حتى أجبرت على الاعتذار علناً، والتوقف رسمياً عن مزاوله نشاطاتها في عام ١٩٨٣م. وقد أملت تحفظات هذا التيار إزاء ولاية الفقيه اعتبارات دينية قبل كل شيء، حتى وإن كانت مصحوبة برفض تأميم الاقتصاد وتحقيق الإصلاح الزراعي، وتعدي السلطة السياسية على المجال الخاص باسم الحقوق المقدسة للأسرة والملكية الخاصة.¹¹³

وسيتعين بالطبع التوصل إلى تقدير لتعقيدات فكر الإمام الخميني. ولا تعيننا من أعماله سوى نصوصه السياسية، وهي بالأساس تعاليم شفوية دونها تلاميذ في عام ١٩٧٠م في النجف، ثم تم نشرها باللغتين الفارسية والعربية مع استبعاد مؤلفاته الفلسفية والفقهية ذات التوجهات الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطالية، وقصائده الصوفية وفقاً للتقاليد الشيعية العرفانية والباطنية.¹¹⁴ فضلاً عن ذلك فقد اتخذ الخميني القائد مسلك الجافنمرد، أي «الفارس المرافق»، جنباً إلى جنب وضع الإمام المرسل. فأسلوبه في ممارسة السلطة، في خلفية مسرح الأحداث، مع الاعتماد على «بيت» الأوفياء الذين ينقلون عنه ويلجئون إلى التحكيم بين الفرق المتنافسة، يعيد إلى الأذهان تقاليد جماعات الفتوة التي لا تتعارض بالطبع مع الإسلام وإن كانت لا تعني أنه يقتصر عليها.¹¹⁵

وقد تميّز مسلك الخميني بصلابته المفرطة حتى سقوط النظام الملكي، ثم أعطى البرجماتية نصيبها الوافر — فيما عدا مسألة وقف إطلاق النار مع العراق — وامتنل على الأقل للوضوح الساطع للعقيدة الشيعية (أو «الإسلام الثوري») وكذلك للضرورات التي تفرضها الظروف. وقد تظاهر في مرحلة أولى بأنه يظل «فوق السياسية»، ومنع آية الله بهشيتي، قائد حزب الجمهورية الإسلامية من ترشيح نفسه لانتخابات الرئاسة في يناير ١٩٨٠م، وطلب من كبار رجال الدين الآخرين ألا يشغلوا أي مناصب رسمية بارزة. ولم يصبح تولي رجال الدين زمام السلطة، وبالأخص تولي آية الله خاميني رئاسة الجمهورية ممكناً إلا بعد موجة الاغتيالات التي قضت على قيادة حزب الجمهورية الإسلامية والحكومة في صيف ١٩٨١م. وفي الفترة التي تلت ذلك تم فرض ولاية الفقيه كعقيدة أيديولوجية ومبدأ دستوري، وتم قمع رجال الدين الذين أصروا على رفض هذا المبدأ مقتفين بذلك أثر آية الله شريعات مداري، فتم قمعهم بلا رحمة. غير أن الإمام الخميني لجأ إلى تراجع أخير، فأعاد النظر جزئياً في المبدأ الدستوري لولاية الفقيه عشية وفاته، على أمل الحيلولة دون وقوع مصير الجمهورية في أيدي فصيل رجال الدين المحافظ.¹¹⁶

وعليه، هناك قدر من التعسف في تصوير قيام الجمهورية الإسلامية كانتصار آلي للإسلام على الدولة في ختام معركة تواصلت طوال عدة قرون. لقد تسببت الثورة الإيرانية في إخضاع الدين للسلطة بقدر أكبر من استيلاء الدين على السلطة، نظراً لأن المجال الإسلامي يخضع فضلاً عن ذلك لبيروقراطية الدولة ومركزيتها.¹¹⁷ كما أن المذهب الشيعي الذي ساهم في التوحيد الثوري للمؤمنين في سنتي ١٩٧٨-١٩٧٩م بفضل توفر ظروف عارضة، قسمهم سياسياً. والواقع أن صورة الإمام الحسين الذي استشهد في كربلاء في عام ٦٨٠ ميلادية ويحتفل كل عام بهذه الذكرى بكل ورع في يوم عاشوراء

ملتبسة، فقد هيأت لمتظاهري عام ١٩٧٨م وللشباب المناضل في الحرب ضد العراق رمزاً تعبويًا لقدرهم. ومع ذلك تظل صورة الحسين أيضًا نموذجًا وشاهدًا على التصدي للظلم ومن أجل الحق، كما يمكن أن ينظر إلى الحسين كمجرد شفيح، في إطار إيمان صوفي. والتفسير الأول يبرر الالتزام النضالي، بينما يتوافق التفسير الثاني مع مقتضيات الكلاسيكية لعلاقات التبعية.¹¹⁸ ولن نقاوم من جانبنا الرغبة في استكمال خلط أوراق أصدقائنا أصحاب المفاهيم الثقافية الانغلاقية بأن نشير إلى أن السنين من غير الإيرانيين بل والمعادين لـ «الثقافة الشيعية» يتشفعون إلى الحسين. وقد تمت الاستعانة به في تركيا المجاورة ليتوافق مع انضمام الأقلية العلوية إلى علمانية كمال أتاتورك، بل وأيضًا مع النقد الماركسي-اللينيني للدولة الرأسمالية، كما جرى في السبعينيات، وهو لم يحل أخيرًا دون أن تتصارع الميليشيتان الشيعيتان الرئيسيتان في لبنان: أمل وحزب الله.¹¹⁹

وعلى أي حال فإن الإمام الحسين ليس النموذج الوحيد الذي يعرضه المذهب الشيعي على المؤمنين به. فقد كان مهدي بازرجان، الزعيم التاريخي لحركة التحرر الوطني الذي تولى رئاسة الوزارة لفترة قصيرة بعد ثورة ١٩٧٩م، يعتبر على شريعاتي تناسيه للحسن، الابن البكر للإمام علي بن أبي طالب الذي تصالح مع الخليفة الأموي بعد مقتل والده، وانتقل إلى المدينة وفضل السلام (وربما ملذات الحياة أيضًا) على الاستشهاد.¹²⁰ كما أن آية الله شريعات مداري الذي أخذ عليه موقفه المعتدل إزاء النظام الملكي، استند هو أيضًا جزئيًا إلى مثال الحسن المتسامح.¹²¹

وتُجرى المناقشات حول «اللغة السياسية للإسلام»¹²² في مجموعها، وينطبق ذلك مثلًا على مفهوم الجهاد الذي يثير لدى الرأي العام الفرنسي رد فعل بافلوفياً. وحتى لو تركنا جانبًا أغلبية علماء الأزهر والجماهير المصرية التي ترفض التطرف الإسلامي، فإن الجماعات المتشددة التي أنكرت شرعية النظام الناصري وما بعده لا تتفق معًا حول مفهوم الشرعية والاستنتاجات العملية التي يمكن استخلاصها من ذلك. فالجهاد في مفهوم سيد قطب المفكر الكبير الذي أُعدم في ١٩٦٦م، يشمل طائفة من الممارسات التي تسمح للمؤمن الحقيقي بأن يخرج على الجاهلية الكافرة، بدءًا بالجهد الفردي بالاحتكام إلى القرآن حتى حمل السلاح ضد هذه الجاهلية:

«وقيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء قوانين البشرية، كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ والبيان؛ لأن المتسلطين على رقاب

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

العباد والمغتصبين لسلطان الله في الأرض لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، وإلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض!¹²³ (٥)

وكان يتعين على ورثة سيد قطب أن يقرروا كيف يكون التطبيق العملي لمعالم الطريق هذه. فقد اختار مثلاً شكري مصطفى، زعيم الجماعات الإسلامية، استراتيجية التفكير والهجرة، في التصدي للدولة الكافرة، ورفض، على عكس الإخوان المسلمين أن الأولوية في الجهاد نحو استعادة الأراضي التي تحتلها إسرائيل؛ إذ أعلن أمام القضاء العسكري الذي حاكمه: «إذا جاء اليهود أو غيرهم فلن تسعى حركتنا للحرب في صفوف الجيش، بل بالعكس ربما قد نلجأ إلى الهرب لموقع آمن. وبشكل عام فإن خطنا هو تجنب العدو الخارجي والداخلي المتشابهين، وليس مقاومتهما.»¹²⁴ وفي المقابل فإن عبد السلام فرج، منظر المجموعة التي دبرت اغتيال أنور السادات، كان يعتبر الجهاد «الفريضة الغائبة»، مستمسكاً في ذلك حرفياً بأفكار ابن تيمية؛ فالجهاد هو العصيان المسلح ضد الجاهلية، وقتل الفرعون. وقد طعن مؤلفه في التعريفات التي كانت تفضلها المنظمات الإسلامية الأخرى لخروجها بالأخص على الطريق الذي رسمه مؤلف سيد قطب الأساسي.¹²⁵

ويُفرض تعدد معاني اللغة السياسية الإسلامية إلى عدم تحديد فحواها. وهو يتيح بذلك الاشتقاقات والانزلاقات والتوافقات والتحويلات في المعاني نظراً لأن المسلمات الثقافية المتحجرة تحول دون التشكك فيها، كما أن التراكيب التي اعتدنا التفكير من خلالها تجهلها. وعلى سبيل المثال يبدو لنا أنه ليس هناك ما هو أوضح من المعركة بين الإسلام والعلمانية في تركيا. ومع ذلك لا يمكن إنكار خطوط التواصل بين الإمبراطورية العثمانية والجمهورية. وهناك «التفاهات العميقة» بين الأخلاقيات الإسلامية والكمالية (نسبةً إلى كمال أتاتورك). فبفضل هذه الجسور، وأيضاً بفضل إرساء قواعد الديمقراطية وقيام المجتمع الجديد، تمت صياغة العلاقة بين الإسلام والجمهورية. فقد تبنى الإسلام هناك جانباً كبيراً من الفكر الوضعي للجمهورية ونشط من خلال جمعيات سياسية مشروعة، بينما راحت الدولة «تتأسلم» تدريجياً، وإن ظلت «جمهورية» مع ذلك. ويتم التفاوض من جديد حول العلاقات بين السلطة والدين في ظل التوترات، بينما يتزايد نفوذ حزب الرفاه والجمعيات الدينية، في إطار النظام البرلماني.¹²⁶

ويبدو أن مصر تشهد تطوراً يمكن مقارنته بما سبق من حيث إنه يؤكد الجمع بين المفاهيم الإسلامية والأيدولوجيات العلمانية، ويختلف عنه من حيث إن هذا الجمع أدى، في اتجاه آخر، إلى توجه سياسي يجعل مقرطة النظام فيما بعد مسألة مشكوكاً فيها إلى حد

كبير؛ فقد تولى عبد الناصر السلطة بمساندة الإخوان المسلمين، ونشر أيديولوجية حنبلية جديدة وتيمية لإضفاء الشرعية على عرويته وعلى نظامه المهيم على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مع قمعه لحلفاء الأمس، وهكذا نشر بذور التشدد الإسلامي في السبعينيات الذي تجد حكومة السيد مبارك، الضعيفة سياسياً، مشقة في تحجيمه.¹²⁷ ومن المعروف أن النظام الجزائري متهم هو أيضاً باحتضانه بيضة الأفعى قبل أن ترتد ضده.¹²⁸

ويساعدنا ماكس فيبر على تحاشي أي تفسير خاطئ عندما يتحدث عن «الغموض الشائع في المعايير الدينية أو صمتها بخصوص القضايا الجديدة». وتتمثل النتيجة المنطقية في «التراكم المباشر لقوالب جاهزة، لا تتغير أبداً، ومتعسفة بشكل مدهش، يضاف إليها عدم التوقع الكامل لما هو سار فعلاً». وقد عرض فيبر بالذات مثال الشريعة لتوضيح قوله: «إنه من المستحيل تقديراً أن نقول ما لا يزال معمولاً به الآن في الحالات الخاصة».¹²⁹ وليس للإسلام في حد ذاته توجه سياسي. والتشدد المميز لبعض تياراته لا يشكل ظاهرة متجانسة لا على صعيد الأمة الإسلامية ولا داخل كل الدول الإسلامية، كما أنه ظاهرة عارضة تاريخياً، تكشف عن «آداب الاقتناع» التي تمنهج الواجب الديني و«تفجر بذلك المعايير الخاصة المقولبة بتوجيه العلاقة الكاملة» و«الهامة» في مسار الحياة نحو هدف محدد، ألا وهو الخلاص الديني:

«إنها (يقصد الشريعة) لا تقرر «قوانين مقدسه»، ولكن «استعداد داخلي مقدس» يمكن أن تقره مختلف الأقوال المأثورة حسب الظروف. وعليه فإن هذا الاستعداد الداخلي يكون مرناً وقابلاً للتأقلم. ومن الممكن أن يكون أثره ثورياً نابغاً من الفرد، وذلك وفقاً للاتجاه الذي يحدده المسلك في الحياة، بدلاً من أن يكون تأثيره جامداً وواحدًا في كافة الأحوال. غير أن هذا الاستعداد يكتسب تلك الملكة على حساب جمع من القضايا المكثفة أساساً والمستنبطة. والواقع أن التوتر الداخلي بين المسلمات الدينية وواقع الحياة لا يقل، بل يتزايد على العكس [...]، والتوتر الذي يشيعه في العلاقات مع العالم يشكل عاملاً ديناميكياً هاماً للتطور».¹³⁰

والإسلام الذي ينتسب إلى «أخلاقيات الاقتناع» هذه، لا يتقيد بالأعراف بحكم الانضباط الاجتماعي أو القهر السياسي، وهو لا يقبل بـ «قالب منمط». فهو انشقاق ومصدر للتفرد، يجعل كفة ميزان المجتمع تميل نحو الابتكار لا الموروث. وهو يحث على التغيير بدلاً من أن يؤمن فقط بنقل القيم الماضوية و«العودة إلى القرون الوسطى» التي سئمنا تكرار

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

الحديث عنها. وذلك هو الدرس المستفاد مثلاً من التحليل الدقيق للتحويلات الاجتماعية الجارية في إيران منذ عام ١٩٧٩م، أو من خليط الحركات الإسلامية في تركيا، أو من المنظمات الإسلامية في الجزائر.¹³¹ أما إذا كان هذا الرد الابتكاري على تحديات العالم المعاصر في شكل ارتداد خاص بالهوية، غير جذاب أو مآله «الفشل»،¹³² فتلك قضية أخرى ليست قاصرة على المسلمين وحدهم.

وعلى أي حال، لا يمكننا أن نكتفي بصياغة القضية على هذا النحو، كما لو كانت العناصر السياسية الفاعلة تتفاوض مع ثقافتها وحدها. فعندما ندرس مجتمعاً معيناً، نجد أن هناك عدة سجلات ثقافية. وما نسميه «ثقافة سياسية» يكون المحصلة المختلطة بقدر أو آخر لتلك العناصر المتنافرة و«تفاهماتها العميقة» المتبادلة. وعلى سبيل المثال، تتسلط فكرة التضحية على الحياة السياسية النيجيرية، وهي تهيمن على جانب كبير من العلاقات بين العناصر السياسية الفاعلة؛ فالجنرال مرتضى محمد، رئيس الدولة العابر الذي اغتيل في ١٩٧٦م بعد أيام مائتين من الحكم كرسها لمكافحة الفساد، يظل المرجح الحتمي بالنسبة للفرق المتعاقبة على السلطة، واستشهاده يشكل صدئاً لمقتل القادة الرئيسيين للاتحاد الفدرالي النيجيري في يناير ١٩٦٦م، ولمقتل قاتلهم الجنرال إيرونسي، بعد ذلك ببضعة شهور؛ وصورت حرب منطقة بيافرا على أنها تضحية بشعب إيجبو (وهم أغلبية سكان المنطقة)؛ وتعرض مدن الشمال دورياً لسفك الدماء وإشعال النيران بتحريض من المهوديين الذين يؤمنون لأتباعهم حظوة الانتقال المؤكد إلى جنة الشهداء؛ وعمليات القتل أو الرجم الشعائرية للصوص والسياسيين الفاسدين والسحرة شائعة حسب ما يتردد في الصحف. على أن تلك الممارسات والخطابات تستند إلى التضحية، وهي مهيمنة في التمثلات الثقافية المتنوعة بل والمتعارضة؛ فهناك الأساطير حول أصول أغلب الجماعات الاثنية التي يروج لها العديد من السلفيين، وأعداد لا تحصى من الجمعيات الثقافية بل وأيضاً كُتاب ذائعي الصيت؛ والمسيحية والإسلام يحتفلان بعيد الأضحى وبآلام المسيح؛ وكذلك الحركات الدينية المنشقة التي تسير بقدر قليل أو كبير في ركبهما.¹³³ والابتكار الثقافي المتمثل في إشكالية التضحية يكون مترابطاً في هذه الحالة؛ إذ يسجل التفاعل المتبادل بين خليط من التصورات لا التحول إلى إحداها.

ومن الواضح تماماً أن العولة كثفت تلك التراكبات والتنافذات ومنهجتها. غير أن هذه الظاهرة متواجدة من قبل، ويبدو لنا مرةً أخرى أنها ملازمة لواقع الثقافة ذاتها. والإسلام بالأخص ليس عالماً حضارياً موحداً. ومع أن شعائره تُمارَس باللغة العربية، إلا أنه من الممكن أن يعاش في إطار ثقافة أدبية رفيعة، ومن باب أولى في الحياة اليومية،

عن طريق العديد من اللغات الأخرى، وفي مقدمتها اللغتان الفارسية والتركية. ومع حلول القرن الثامن الميلادي أثرت ترجمة المؤلفات الفارسية حول فن الحكم وآداب البلاط، وكذلك المؤلفات الفلسفية الإغريقية أثرت على الفكر السياسي ومفرداته عند المسلمين، كما أن الإمبراطوريات الرومانية والفارسية والبيزنطية نقلت إلى العالم الإسلامي العديد من الممارسات الخاصة بالحكم قبل أن تتوصل مرة أخرى الفتوحات التركية والمنغولية من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر، إلى قلب تلك الثقافة السياسية رأسًا على عقب. بل إن المجتمعات الإسلامية وقعت بعد ذلك في براثن التبعية الغربية، واستوعبت طوعًا أو كرهًا العديد من مقولاتها العقلانية.¹³⁴

وقد ازدهر الإسلام المعاصر فوق ترسبات العديد من تلك الإسهامات رغم تفاخره الكلاسيكي بـ «الأصالة». وقد أسرف جمال الدين الأفغاني، وهو من الرواد، في الاستعارة من الفكر الأوروبي حتى إن الشكوك جاءت حول إيمانه.¹³⁵ وعلى أي حال فإن التيارات المتشددة المعاصرة أدخلت في اللغة السياسية عند المسلمين العديد من المفاهيم التي كانت غربية، بدءًا بمفهومَي «الجمهورية» و«الاقتصاد».¹³⁶ وهكذا نجد أن الأيديولوجية الخومينية مطبوعة بتمثلات العالم الثالث، هذا إن لم تكن تمثلات ماركسية، اكتشفها الإمام بلا شك عن طريق مخالطة الأوساط الفلسطينية أثناء منفاه في مدينة النجف، وتعلمها مريدوه من آية الله شريعاني.¹³⁷ ويكون الإسلام من وجهة النظر هذه المتمم للقومية،¹³⁸ وهو يكافح الغرب شأنه شأن القومية وإن لم يحل ذلك دون انتحاله أفكاره ومؤسسته.

وعليه، يتعين على من يريد فهم «ثقافة سياسية» ما أن يرجع إلى تسلسل المعارف من حقبة إلى حقبة، علمًا بأن هذا التسلسل يتمثل في الكثير من الأحوال في تبادلات بين حضارة وحضارة أخرى. ولا تكون هذه المهمة سهلة دائمًا؛ لأن منطق الانغلاق الثقافي، الملازم لابتكار التقاليد، أدى إلى طمس تلك التسلسلات إن لم يكن قد ساهم بنفسه في تحقيق ذلك. وهكذا أسفر صنع الهوية الهندوكية على يد المستشرقين الأوروبيين ومنافسيهم من سكان البلاد الأصليين إلى عملية إبعاد حقيقية للإسلام من الهند،¹³⁹ وكانت شبه القارة هذه تُعتبر في نظر المسافرين الغربيين حتى بداية القرن التاسع عشر أرضًا إسلامية، وذلك لسبب واضح، إذ إن الفتوحات المغولية نقلت مركز الحضارة الإسلامية في القرن الثالث عشر من بلاد ما بين النهرين والهضبة الإيرانية إلى دلهي. وكانت شركة الهند الشرقية قد اعترفت بالهيمنة الثقافية للعقيدة الإسلامية بأن تبنت في معاملاتها اللغة الفارسية،

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

لغة المثقفين والبيروقراطية في الإمبراطورية المغولية. وعلى أثر سقوط هذه الإمبراطورية في عام ١٨٥٧م عادت الهند تدريجياً إلى ماضيها البوذي والهندوسي بإعادة قراءته على ضوء الطائفية تحت وطأة استراتيجيات الهوية. غير أن الراسب الإسلامي الكامن في ذاكرة البلد ما كان يمكن إسدال ستار الصمت عليه. ولا يزال التراث الإسلامي ملحوظاً خلف الموروثات «الفيدية» والبريطانية في لغة السياسة وفي التقنية الإدارية وفي تصميم مجالات السيادة، وفي اندماجه في الاقتصاد التسويقي الآسيوي. ومما له مغزاه أن أسرة نهرو منحدره من سلالة موظفين تابعين للإمبراطورية المغولية، أو أن المغزل، الرمز المتميز للغاندية، والمسمى باللغة الهندية (وهي اللغة الرئيسية في الهند) بكلمة كارخا الفارسية، كان المسلمون قد أدخلوه في المنطقة. والواقع أن الهند تأسست من القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر انطلاقاً من التوافق والتنافذ بين التمثلات الاجتماعية للهندوسية والإسلام، مع أنه يقال عنها اليوم إنها متضادة. ففي هذا العالم السابق على الاستعمار البريطاني والأشبه بـ «مجرة». لم يكن لاختلاف وجهات النظر الدينية الأهمية التي اكتسبتها من خلال الإشكالية القومية، وعبر إضفاء التصور الأيديولوجي على الهويات الدينية: «فقد كان لكلا التراثين مفاهيم متماثلة بخصوص الحياة الدنيوية تعتبر الشخصية المعنوية للإنسان والمجتمع كلاً عضويًا متدرجًا هرميًا»¹⁴⁰

وتنعد بالأخص العلاقات المتشابكة بين التحرك السياسي والسجلات الثقافية في غبش المياه المختلطة ببعضها، والتي لن تكفي أبدًا كافة التطهيرات الاثنية لتحويلها إلى مياه راتقة. لقد تخلى الجيولوجيون من جانبهم عن افتراض وجود نواة ملتبهة في جوف كوكب الأرض. أما أنصار الفكر الثقافي الانغلاقية فيؤمنون بقوة بوجود مثل تلك النويات المتوهجة في صميم أعماق الثقافات. والواقع أن هذا المفهوم هو المثير للقضية، وهو يستحق بلا شك أن يتم التخلص منه، لو كانت المفردات قابلة للتحلل، فهو يرسخ في أذهان من يريدون أن يقطعوا المفهوم الثقافي المتشدد، وأوهام الكليات والاتساقات الثقافية، بينما يتوجب التعبير عن عدم القطع وعدم الكمال والتعدد. ويلاحظ بول فين «أن حياتنا اليومية مكوّنة من عدد كبير من البرامج المختلفة»، وأننا «ننتقل باستمرار من برنامج إلى برنامج آخر، كما نغير أطوال موجة المذياع، غير أننا نفعل ذلك دون أن ندري»¹⁴¹. وقد آن الأوان لاقتراح مسعى يتيح التوصل بأقل تكلفة إلى الموجة الملائمة في حلبة السياسة.

العرض السياسي

نحن نعلم بفضل علم اللغويات، في أعقاب فردينان دي سوسور، أن قراءة النص تكون بمثابة إنتاجه، وينطبق ذلك أيضاً على الاستماع. ويتحدث الإخصائيون من الآن فصاعداً عن «القياس الموسيقي» لكي يشاروا إلى أن المستمع يتفاعل. وربما يتعين علينا أن نذكر «القياسات السياسية» لكي نبرز أن استقبال الظواهر الثقافية، والأيدولوجيات، والمؤسسات لا يكون سلبياً أبداً، ويساهم في تكوينها. فمما لا شك فيه أن العلم السياسي متأخر بالنسبة لعلوم أخرى — ومنها بالأخص التاريخ والأنثروبولوجيا — في استكشاف هذه المعالجة، حتى وإن كان فهم الأوضاع التسلطية قد تجدد إلى حد ما خلال الثمانينيات.¹⁴² فلنقبل إذن الفكرة القائلة بأن المجال السياسي هو قبل كل شيء مجال عرض، وأن التعامل مع الجانب السياسي، ودراسة «الأساليب الشعبية للتحرك السياسي»، والتمييز بين «بناء» الدولة و«قيامها» كلها ضرورات نابعة من تلك البداية، وليس من مفهوم شعوي للعلوم الاجتماعية.¹⁴³

والخضوع هو في حد ذاته نوع من التحرك. ففي عنابر النوم بجنوب أفريقيا، وهي أشبه بمعتقلات كدّس أرباب العمل البيض داخلها اليد العاملة — بالمعنى الحرفي للكلمة: ٢,٨ فرد للسيرير الواحد في عنبر بإقليم الكاب الغربية — يلجأ المقيمون في هذا الحيز الأشبه بالسجن إلى إعادة تنظيم أماكن الأسرة والدوايب لتوفير الحد الأدنى من الخصوصية وتهيئة أماكن لإعداد الطعام.¹⁴⁴ كما أن المحتجزين في السجون يبذلون الجهد لتحسين ظروف معيشتهم في نطاق أسرهم.¹⁴⁵ والواقع أن الأمر ينطبق على الثقافة لو أننا تمسكنا بتعريفها كموروث، و«كسجن أبدي» لا فكاك منه. فالممارسات المعبرة لا تكف عن إعادة صياغة هذا الغل الذي يقيد الحركة. وتبني تصور ثقافي ما يعني في الواقع إحياءه من جديد. وعليه فإن فكرة «مخلفات الماضي» الثقافية أو فكرة «التبعية» الثقافية، مثلاً، غير صالحة على وجه الإطلاق. فالواقع أن استخراج نص أو رمز من طيات الماضي السحيق، أو استيراد أيديولوجية أو مؤسسه معناه إحيائها من جديد. وقد أفادنا أصلاً مسار الهند بالكثير حول هاتين النقطتين؛ فقد أعاد القوميون الهندوس تفسير عصر الفيذا الذهبي، الذي يحظى بتقديرهم، على نطاق واسع. ولم يعد هناك سوى قدر مشترك ضئيل بين نظامهم البرلماني وبين نموذج وستمنستر الذي تلقوه من البريطانيين. ويتعين أن نتقدم في هذا الاتجاه لتوضيح العلاقة بين الثقافة والسياسة بالاستعانة أساساً بأعمال ميخائيل باختين.¹⁴⁶

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

ولنضع في اعتبارنا أولاً ونهائياً تباين طبيعة الجوانب الثقافية في المجتمعات السياسية. فهذه الجوانب لا تشكل كلاً ثقافياً برمتها؛ إذ تضم في طياتها عدة «أنواع استدلالية» للسياسة، ليست لا نهائية، ولكنها لا تقبل نظرياً أن تحل إحداها محل الأخرى. فالنوع الاستدلالي في السياسة يقابله طراز مستقر نسبياً من الصيغ المتجانسة بقدر كبير أو قليل، ومنها مثلاً الصيغ الإسلامية والمسيحية والهندوسية والكونفوشيوسية والقومية والليبرالية والماركسية-اللينينية ... إلخ. «كل صيغة فارقة تكون مفردة، ولكن كل مجال لاستخدام الكلام يهئ أنماطاً من الصيغ المستقرة نسبياً، وهي ما نسميه الأنواع الاستدلالية».¹⁴⁷ وهناك ملحوظة أساسية، ألا وهي أن الأنواع الاستدلالية لا تقتصر في مفهومنا على التعبيرات الصريحة الشفوية أو المدونة، بل تمتد أيضاً لتشمل طرقاً أخرى للاتصال، الإيمائية منها مثلاً والموسيقية والثيابية (المتعلقة بالثياب).

ويعتمد تغير البنية المؤسسة لأي مجتمع على تعدد الأنواع الاستدلالية التي لا يمكن اختزالها؛ أي على عدم التجانس الجذري الذي يستبسل في إخفائه التوجه الثقافي الانغلاقي هو وغيره من تيارات العلوم الإنسانية. لكن وجود عدد محدود من الأنواع الاستدلالية يميل في الوقت نفسه إلى الحد من هذا التغيير في البنية بأن يقترح على العناصر الاجتماعية تشكيلة من تلك الأنواع. وقد كتب باختين يقول: «كل نوع، لو كان فقط نوعاً أساسياً، يكون نظاماً مركباً من وسائل وطرق للتوصل إلى الواقع لإتمامه وفهمه في الوقت نفسه. فالنوع هو مجموع وسائل توجه جماعي في الواقع وبمنظرة اكتمال.» وقد التقط تودوروف هذا التعريف بطريقة موفقة بشكل خاص فيما يتعلق بنا: «فالنوع يشكل إذن نظاماً مُقوِّلاً يقترح «صورة متخيلة للعالم»».¹⁴⁸ على غرار الماركسية مثلاً، وكل الأيديولوجيات المتعلقة بعوالم محدودة.

ومن جهة أخرى، تتدخل عوامل التهجين بين الأنواع، بالأخص بين الأنواع الأصلية وتلك المستوردة: «نحن نطلق تسمية البناء المهجن على النص الذي يخص بسماته النحوية والتكوينية متكلاً ما، وإن كان يختلط فيه في الواقع نصان، وطريقتان في الحديث، وأسلوبان و«لغتان» وأفقان وداليان وتقديران».¹⁴⁹

وهكذا يتعين على المحلل أن يحاول وضع قائمة بـ «الأنواع الأساسية» في السياسة التي تتعايش معاً في مجتمع معين بالاستدلال على أصولها — الأصلية أو المستوردة — والظروف التاريخية التي أدت إلى تبلورها أو تهجينها. ويتيح مثلاً هذا النوع من المعالجة إمكانية تبيان أن «الثقافات الأفريقية» عبارة عن تجميعات مختلفة لأنواع سياسية غير متجانسة، لا يمكن إدخال جزئياتها في تصور عام مثالي للثقافة الأفريقية؛ فالأنواع

الأساسية ليست واحدة في كل مكان (السجلات القومية والبيروقراطية في الكاميرون، والماركسية والسحر في الكونغو، والنبوئية في زائير؛ والسجل المسيحي في كينيا ... إلخ)، والميراث الاستعماري الدخيل متباين هو أيضًا (اليقوبية الفرنسية، والإدارة الإنجليزية، ونظام الطوائف الحرفية في ظل حكم سالازار بالبرتغال)، وقد اغتنى بأنواع جديدة (النموذج الفدرالي الأمريكي في نيجيريا، والماركسية اللينينية في أثيوبيا وأنجولا والموزمبيق والكونغو وبنين)، والسجلات الأصلية ليست متجانسة بقدر أكبر، وإمكانات التهجين عديدة (فالغيب متعايش اليوم في الكونغو مع الديمقراطية الليبرالية، كما كان متعايشًا بالأمس مع الماركسية التي كانت هي أيضًا على صلة قوية بالسجل المسيحي للكنيسة القبطية في أثيوبيا. فضلًا عن ذلك، يبين تحليل الأنواع أن الثقافة السياسية تتطور، وتعيد للأنواع ديناميكيته؛ فبعض السجلات يتراجع (الماركسية في نهاية الثمانينات)، والبعض الآخر يستعيد اعتباره (الديمقراطية المتعددة الأحزاب، والقومية الاثنية)، أو يظهر لأول مرة (مسألة المجتمع المدني و«الحكم الصالح» القريب من السجل الديمقراطي الليبرالي وإن تميز عنه، وهو على صلة تهجينية، في رأينا، مع السجل المسيحي للإرساليات البروتستانتية).

وبعد الاستدلال على الأنواع الأساسية للسياسة، يجب أن يهتم التحليل بالعلاقة الحوارية: «أي الصلة بين تلك الأنواع من وجهتي نظر التزام والتطور اللغوي؛ فبالنسبة للالتزام اللغوي «لا يمكن بصفة عامة أن ينسب أي نص للمتكلم وحده»؛ «فهو نتاج التفاعل المتبادل بين المتكلمين، وبقدر أوسع نتاج كل ذلك للوضع الاجتماعي المعقد الذي نشأ فيه».¹⁵⁰ فهو مرتبط باختصار بالنص كما رأينا من قبل بخصوص التعبيرات المتعلقة بالهوية. واختيار الهوية التي نبرزها لا يتوقف فقط على الظرف الذي نتواجد فيه، وعلى المتحدث الذي نكلمه، بل إن ذكر الهوية يتنوع وفقًا لاستقباله بشكل ودي أو عدائي. ومن جهة أخرى، يستند النص في أي تطور لغوي إلى نصوص سابقة؛ فلا يمكن التحدث في نهاية القرن العشرين عن دكتاتورية البروليتاريا أو التطهير العرقي دون أن يكون هذان الاصطلاحان محمّلين فورًا بالمعنى المشؤم الذي أضفاه عليهما على التوالي كلٌّ من الستالينية والنازية، كما أن معنى هويتي الهوتو والتوتسي لا تكفُّ عن التغير من عملية إبادة إلى أخرى.

وما نسميه «الثقافة السياسية» يكون الحصيلة المتغيرة دائمًا، وإن ظلت مستمرة نسبيًا، للتأثيرات العديدة للتفاعل المتبادل بين الكلمات. وهذا هو السبب الذي يجعل

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

الكلمات المتشابهة تكتسب رنيناً مختلفاً بل ومناقضاً أحياناً من فرد لآخر أو من مجتمع إلى مجتمع آخر؛ فقد سبق أن رأينا أن شخصية الحسين لا تصور بنفس الطريقة في إيران وتركيا، أو في إيران في ظل أسرة بهلوي، وفي ظل الخوميني، هذا عدا اختلاف نظرة فرد أو فريق، بالنسبة لفرد أو فريق آخر. ومن المناسب أن نركز على تلك النقطة لأنها ترسم حدود التفسير الثقافي للسياسة. فمن الواضح تماماً أن السياق هو الذي يقرر معنى الكلمة؛ أي «كل ذلك الوضع الاجتماعي المعقد الذي نشأ فيه المعنى»، والذي لا يعود بنا إلى البعد التصوري وحده.

ولنعالج حالة النوع الاستدلالي المسيحي، لقد لاحظنا أنه مشبع بمفردات اللغة والأجرومية السياسية في عدد كبير من البلاد الأفريقية، وهو قابل أولاً للتشابك مع تشكيلة من السجلات. وهكذا جمع بيان صدر عن المتمردين خلال الستينيات في كونغو ليوبولدفيل، جمع في جملة واحدة كلاً من المفردات الماركسية والإدراكات العنصرية والتدين المسيحي التنبئي، بل والمؤمن بحلول الألفية؛ أي مملكة المسيح قبل ألف عام من يوم القيامة، إذ جاء فيه: «إن نظريتنا الثورية تحقق فعلاً التطبيق الصحيح والسليم للماركسية-اللينينية في زمن فكر ماوتسي تونج مع الظروف الملموسة لمجتمع البشر المنتمين للجنس الأسود، ومع روحهم. وهي مع ذلك (أي تلك النظرية) أكثر من هذا؛ لأننا نعيش في ظل بناء الأخوة البرولتارية بالتطبيق العملي والفعال لوصية يسوع المسيح الكبيرة: أحب أخاك كما تحب نفسك.»¹⁵¹ كما تضمّنت بقية النص سجلات أخرى، منها مثلاً سجل الشعوذة (إن أعداءنا، وهم من الشياطين والأبالسة المفترسين قد أصبحوا في غاية الوحشية) أو سجل الدولة البيروقراطية (استخدام ورق معنون للبيان، واختيار عاصمة، ومشروع بنك للسلام).

وفي مراحل أخرى من تاريخ زائير، وفي ظل ظروف أخرى، نجد أن النوع التنبئي — الذي يحيلنا أصله التاريخي في آن واحد إلى أحد التقاليد الأصلية وإلى الإسهام المسيحي — ينصهر في نسق آخر من السجلات. لقد حاول المارشال موبوتو أن يستغل لصالحه تراث باتريس لومومبا، وبيير مولله، وجوزيف كازافوبو، وصور نفسه عن طريق التلفزيون أو أيديولوجيي حزبه، كمسيح أرسلته العناية الإلهية.¹⁵² فقد ندّد مثلاً في السبعينيات بـ «الضربات العشر» التي فتكت بالبلاد، على أن يتكفل هو بتخليصها منها. غير أن طلبة جامعة كينشاسا سارعوا بقلب هذا النعت الديني للنظام للطعن فيه، إذ تحدثوا بازدراء عن إقليم خط الاستواء، مسقط رأس الرئيس، كما لو كان الناصرة أو بيت لحم أو أرض

الميعاد، لكي يدينوا عمليات النهب السفيهة التي أكب عليها الحرس المقرب للمارشال موبوتو.¹⁵³ وفيما بعدُ مارَس إتيين تشيسكيدي بعد تمرده تركيبة عنيدة من السجل التنبئي والمطالب الديمقراطية. ولم تُفقد إنجازاته الضحلة صيته كزعيم للمعارضة ورئيس للوزراء من عام ١٩٩١ حتى ١٩٩٤م.

فالتنبئية في زائير «نوع أساسي» متعدد المعاني غير أن سلسلة المعاني السياسية التي تعبر عنها تختلف حسب مستخدميها من المتكلمين، وحسب الحقبة والمكان: القصر الجمهوري أو الحرم الجامعي. وستختلف عن المعاني التي ستكتسبها تلك التنبئية في ظل وضع تاريخي آخر؛ لأن الوضع الاجتماعي المعقد سيكون مختلفاً، ولأن المجال الديني الذي سيرتبط بها بعلاقة حوارية ستكون له خصوصيته، ولأن المتحدثين ستكون لهم شخصيتهم المتميزة التي صقلها تاريخ متميز هو أيضاً.

وفي كوت ديفوار، عمد الرئيس هوفويه بواني هو أيضاً إلى تقمص شخص المسيح ولو ببعض التروي. وقد رد ذات يوم على كادر حزبه لتبرير رفضه كتابة مذكراته: «لقد أجبتم عليكم دائماً بدعابة وأنا مبتسم: هناك شخصيتان عظيمتان في العالم لم تكتبتا كلمة واحدة، ولا حتى حرفاً واحداً، وإن كانتا ذلك أكثر الشخصيات المقروءة، محمد ويسوع المسيح (تصفيق). ولكنكم مجتمعون هنا اليوم، شباباً وكباراً، أنصاراً لما أقوم به من أعمال» (تصفيق).¹⁵⁴ وكان يرى أن خصمه القديم نيكروما كان على أي حال «نبياً زائفاً» و«مسيحاً دجالاً». ¹⁵⁵ والتقاليد التنبئية حية في مجتمع كوت ديفوار، فلم تتوان الدولة عن محاولة ربط أهم قساوسة هذا التيار الديني بأجهزتها، كما أن الرأي العام هو أيضاً متأثر بدوره بنقل مفهوم خلاص البشر إلى المجال السياسي. وعلى سبيل المثال، أعلن مضربو فندق إيفوار توبتهم بعبارات مسيحية تماماً في عام ١٩٨٥م:

«على أثر العديد من النزاعات التي قامت بيننا وبين رب عملنا، قطعنا الحوار برعونة في ٢٣ ديسمبر ١٩٨٢م، ففضينا بذلك على كل إمكانات التفاوض. وبناءً على ذلك اتخذ الحزب والحكومة، الحريصان على الحفاظ على النظام العام والاستقرار الذي تقع مسؤوليته على عاتقهما، القرار الذي فرض نفسه. وهكذا فقد مئتان وسبعون من زملائنا ووظائفهم [...] ولكن أيّاً كانت آثار هذا القرار الذي أصابنا، فإننا نظل مدركين بأنه أتخذ من أجل المصلحة العليا للأمة، وبالتالي مصلحتنا نحن، وفقاً للمثل العليا لحزبنا، الحزب الديمقراطي لكوت ديفوار، وزعيمه المبجل [...] وعليه فإننا نلتمس العفو من جانب كل أشقائنا،

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

وبالتالي من جانب الرئيس والحكومة، للأخطاء المرتكبة حتى تتاح لنا الفرصة لاستعادة السعادة المفقودة...»¹⁵⁶

ومع ذلك، كانت زيارة قصيرة لكوت ديفوار كافية لإدراك أن السجل التنبئي المسيحي كان لا يقول بالضبط نفس الشيء الذي يقال في زائير. وربما كان ذلك راجعاً إلى أنه رغم مغالاة هوفويه بواني في إبراز أصوله الملكية، إلا أنه كان سليل أسرة، كما أنه تصنع دائماً بساطة طبيعية تجاه المسائل المتعلقة بالسلطة، فهو القائل: «أنا لم أصبح زعيماً بتقليدي أعلى منصب في بلدي. أنا وُلدت زعيماً»¹⁵⁷ بينما تعين على المارشال موبوتو أن يتصرف كلقيط الطراز السارتري. وربما أيضاً لأن الصفة الرسولية عند رئيس الكوت ديفوار حتى وإن اتسمت إلى حد ما بالتفخيم، إلا أنه كان بوسعه أن يتباهى على الأقل بدوره التاريخي في إلغاء السخرة وتحرير شعب بلاده حقاً في عام ١٩٤٦م، بينما ينجح موبوتو في إشاعة الارتباك بجهره بنبوءته، خاصة وأن مهمة إضفاء الشرعية على تقمص صورة المسيح تجري في زائير في ظل القهر السياسي والخراب الاقتصادي، الأمر الذي يختلف بشدة عن الوضع في كوت ديفوار. وعليه فإن القول لا يكفي دائماً للعمل.¹⁵⁸ فاستخدام نفس المنطوق يكون متغيراً للغاية لأنه تاريخي، أي فريد. وكان بول فين يقول عنه إنه «طرفة سياسية تخص عهدها، تشكل زخارفها غير المتوقعة مفتاح للغز».¹⁵⁹

في عام ١٩٧٤م قرر الرئيس ماسياس نجيماً أنه: «لا إله سوى ماسياس» (No hay ma's Dios que Macieas). وفرض على الإكليروس الكاثوليكي الاعتراف من أعلى منابر الكنائس بأن «الله خلق غينيا الاستوائية بفضل ماسياسي»، واستغل في ذلك بالطبع تماثل الصوت بين اسمه ماسياسي وماسياه (المسيح بالإسبانية).¹⁶⁰ والحق أنه لم يكن يقول شيئاً مختلفاً عما كان يحرص الرئيس أيادوما على أن يقال عنه في توجو، عندما كان يسمى بانتظام «يوشع»، فاتح كنعان، وموسى؛ و«المخلص»؛ وعندما كان نيافة الأب دوسيه، مطران لوميه، يقارنه بالمسيح، وعندما كان يظهر كل مساء على شاشة التلفزيون في هيئة كائن أثري، يقف فوق سحابة نزلت من السماء وحطت تحت أقدامه..¹⁶¹ ومع أن الرقابة الأيديولوجية والقمع كانا فظيعين في توجو، إلا أنهما كانا مريعين في غينيا الاستوائية، حيث تم الفتك بكل الحاصلين على الدبلومات تقريباً، وفرض ما يشبه العبودية على كل سكان البلد. وقد اختلفت «اللعبة» السياسية-النبوية في البلدين. وبالطبع فإن هذا التمايز التاريخي من الطراز المسيحي في كل دولة أفريقية سيكون مادة للحوار بالنسبة للأجيال القادمة، كما أن تماسكه الرمزي سيقبل أيضاً. وإذا كان هذا الطراز من

البيانات الثابت نسبياً لا يتفق مع مفهوم عام للحكم (أو للمعارضة) في أفريقيا جنوب الصحراء، فإنه يمكن أن نتصور أنه سيتخذ في حالات أخرى مسارات سياسية مختلفة؛ ففي المكسيك مثلاً لم تكفّ النخب الليبرالية، سواء كانت محافظة أو مناهضة للإكليروس، عن اللجوء إلى الخطاب الديني حول الثورة ومصير العالم، المدعوم بأسانيد من التوراة، حيث يبدو الشعب المكسيكي هو أيضاً بلامح شعب إسرائيل المختار، الساعي إلى أرض الميعاد، أرض الديمقراطية والحرية والإخيدو (الأراضي التي تم توزيعها بمقتضى الإصلاح الزراعي).¹⁶²

والتأويل الثقافي للسياسة ضروري لأن التحرك السياسي ثقافي، كما سنتطرق إلى ذلك فيما بعد. غير أن ذلك التأويل يجب أن يكون مرتبطاً بتاريخ شامل، كما لاحظنا ذلك فوراً فيما يتعلق بالأسطورة الكونفوشيوسية الجديدة في شرق آسيا. ولذا فإن «سياسة ملء البطون» في أفريقيا مثلاً ليست «ثقافة سياسية» وليست من باب أولى أيضاً ثقافة سياسية للفساد.¹⁶³ إنها نظام تحرك تاريخي يتميز بتفرده من خلال تشابهاته الزائفة.¹⁶⁴ فعندما كنت أعد هذا الكتاب، عثرت وسط مجموع بطاقتي على كلمة نسبتها بالبديهة لأحد الأيديولوجيين الأفارقة المنتمين إلى الحزب الأوحده كلما واصلت قراءتها: «نحن في حاجة إلى كبش، وإلا اجتاحت البلاد قطعان الخراف الماضية أينما وجدت مساعدة ترعى». والواقع أن ليش فالسا هو الذي تفوه بهذا الكلام في أكتوبر ١٩٨١م.¹⁶⁵ فهو كلام يربط المفهوم المسيحي والعبري بالسلطة الرعوية، ويستخدم في ذلك رمز «الكبش» الذي صادفناه في كينيا وكوت ديفوار، من خلال الفكرة الأفريقية للغاية، المتعلقة بأكل المعونة الأجنبية. على أن هذا التقارب في الألفاظ بل وفي المعاني في الخطب السياسية يخفي مسارات تاريخية مختلفة بالطبع حتى وإن كان هدف الاستعارة قابلاً للمقارنة بشكل مثير للدهشة، ألا وهو تبرير الترشيح الأوحده للزعيم وجعله ساحراً.

والاستخدام المجازي للبطون في السياسة لا يخص أفريقيا وحدها. وكان الشاعر الفرنسي رونسار يسمي الأسياد الإقطاعيين الطغاة «أكلة الرعايا»، وكان أهل توسكانيا يقولون بالمثل في القرن السابع عشر عن أمر منطقتهم بأنه كان «يأكل من كل ما يمر بين يديه».¹⁶⁶ وفي كتابه البلوط والعجل، لينين في زيورخ، كتب سولجينتسين يقول إن أعضاء النومنكلتورا (القيادة) «يقضمون»، وفي ١٩٩١م كان جورباتشوف يبث شكواه قائلاً: «إنهم يقطعون البلد إلى شرائح كما لو كان كعكة [...] وجاءوا ليتقاسوا ويشربوا ويأكلوا، أو ليأكلوا ويشربوا».¹⁶⁷ وفي البرازيل أبدى لولا، القائد النقابي الشهير، دهشته

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

لانغماس الرئيس كولور في الفساد «بنهم غير معقول». ¹⁶⁸ والكل يعلم في الصين، منذ عهد كونفوشيوس، أن الحكومة الطاغية أفضح من النمر المفترس، والدخول في مكتب مسئول معناه الارتداء بين فكي وحش كاسر، وأن المسألة تتلخص في أن الشخص سيأكل أو يؤكل. ¹⁶⁹ ولم يؤدِّ قيام النظام الجمهوري إلى تحسن الأحوال؛ ففي بداية العشرينيات وصفت الصحف أعضاء البرلمان الذين كانوا يترددون بين بكين وشنغاي للحصول على مكافآت المعسكرين المتنافسين على رئاسة الجمهورية، ¹⁷⁰ قائلةً إنهم «خنازير تبحث عن غذائها». وبعد قيام الثورة، تساءل مسئول عن سياسة الحزب في الريف أثناء القفزة الكبرى إلى الأمام: «ما معنى الشيوعية؟ طعام طيب أولاً، وليس فقط بقدر كافٍ». ¹⁷¹ والواقع أن الولائم الكبيرة وجلسات الإفراط في احتساء الخمر لا تزال تقليدًا سياسيًا أساسيًا في الصين في عهد دنج سياو بنج. ¹⁷² وكانت استعارة الغذاء، بالإفراط والأكل، تعبر أحيانًا عن تقلد وظيفة عامة. وكان الحاصل على مرتب من الدولة العثمانية يسمى «أكال العمل» (وظيفه ور)، وكانوا يطلقون على مأمير الإنكشارية تسمية مُعدي الحساء، والطباخين، إذ كانوا يرفضون رمزيًا قبول الأكل الذي يحصلون عليه من السلطان عندما كانوا يزمعون الإعلان عن استعدادهم للتمرد، بدلق محتوى القدر التي أصبحت المعبرة عن هوية فيلقهم ورمزًا لإخلاصهم. ¹⁷³ بل إن جاك شيرك كان يشكو في عام ١٩٨٩ م من أن «المجددين» في حزبه لا يعترفون بـ «قيمة البطن». ¹⁷⁴

ويجب ألا يخذعنا تردد هذا الرمز حتى وإن كان مصحوبًا بالتصور الرعوي للسلطة. فنحن نصادف في كل حالة من تلك الحالات ممارسات مختلفة وعلاقات فريدة مرتبطة بالنصوص المستخدمة لأننا نواجه حكايات شاملة مختلفة. فمن جهة يكون لنفس النص صدًى حسب ما يدل عليه من حالة إلى أخرى؛ ففي أفريقيا ترتبط «سياسة ملء البطون» ليس فقط بالإشكالية الرعوية للسلطة كان نيكروما «الأوساجييفو» أي المخلص يقول: «ابحث أولاً عن المملكة السياسية، وستحصل على الباقي تبعاً». وذلك في حكمة تنبئية حقًا، بل وترتبط أيضًا وبالأخص بالسحر، وهو الممارسة التي تتركز في فحص الأحشاء لمعرفة الغيب.

ومن جهة أخرى «يتحاور» السجل الرعوي-الجوفي مع تطورات تاريخية متفردة؛ فالتربية العقائدية في جنوب الصحراء ساعدت على نشر التصورات الدينية للسلطة، علمًا بأن هذه التربية كانت أحد مكونات القومية؛ فسرعان ما انكبَّت الإرساليات المسيحية على مباحج التكديس الاقتصادي، وتم تقاسم الكعكة الكنسية شأنها في ذلك شأن «الكعكة

القومية» التي يتكلم عنها النيجيريون، وتنقل الأشكال الحديثة للسحر — ومنها الإيكونج في ساحل أفريقيا الوسطى — الذكرى التاريخية للنخاسة ... إلخ. وتشكل «سياسة ملء البطون» التي تدفع عنزة الكاتب الهازل في جريدة كامبرون تريبيون إلى القول: «أنا أرعى، إذن أنا موجودة». تشكل نظام تحرك تاريخي يمارس بأساليب ثقافية خاصة. وهو نظام لا يقتصر على ثقافة معينة. وترتبط تلك السياسة بوضعية تاريخية سيطلق عليها ميشيل فوكو في نهاية المطاف صفة «القابلية للحكم»، وإن كان قد عرفها من قبل في مؤلفه أثریات المعرفة: «إن الوضعيات التي حاولت إقرارها لا يجب أن تُفهم على أنها كم من التحديدات مفروضة من الخارج، وسابقة على تفكير الأفراد أو المواطن، وهي تشكل بالأحرى مجموع الشروط التي تتم معها ممارسة ما، وتؤدي إلى منطوقات جديدة جزئياً أو كلياً، كما يمكن أن تؤدي أخيراً إلى تغيير تلك الممارسة؛ فالأمر لا يتعلق بحدود تفرض على مبادرة الأفراد، بقدر ما يتعلق بالمجال الذي تتم فصل فيه الممارسة (دون أن تحتل مركزه)، وبالقواعد التي تعمل بها (دون أن تكون قد ابتكرتها أو صاغتها) وبالعلاقات التي يمكن أن تكون سندا لها (دون أن تكون النتيجة الأخيرة أو نقطة الالتقاء).¹⁷⁵

وعوضاً عن السعي إلى إقامة صلات سببية ثابتة بين الظواهر الثقافية عموماً والتحرك السياسي، يتعين تحليل عمليات تعبير أدائية لتمثلات ثقافية، في ظل أوضاع محددة. ومما لا شك فيه أن إمكانات تأويل التعبيرات الاستطراذية في المجال السياسي ليست لا نهائية، لأنها تعبيرات لها علاقات «حوار» مع عدد محدود من المنطوقات السابقة التي لم تكن تفسيراتها لا نهائية. لقد ارتبطت النزعة القومية الاشتراكية في روسيا بفضائع الحرب العالمية الثانية التي ارتكبتها النازيون، والتعريف الذي يقترحه فلاديمير جيروفسكي بخصوصها هو: فلسفة القومية الاشتراكية هي فلسفة الإنسان العادي، البورجوازي الصغير [...] الذي يريد أن يحيا في مسكنه في هدوء. وتظل الاشتراكية مرتبطة في أوروبا الوسطى بالإحساس بأن الأحوال المادية دون المتوسط، وبأن الحريات مقيدة والسيادة الوطنية مسلوقة، حتى وإن كان الناخبون يتجهون اليوم نحو «الشيوعيين السابقين». ويجد المعاصرون من المسلمين مشقة على ما يبدو اليوم في التعبير عن ميول ديمقراطية، رغم أنه لا يوجد في الإسلام نفسه ما يجبرهم على كبت تلك الميول، وذلك لأنه لم تتوفر لهم في الماضي خبرات سياسية تعددية يمكنهم الرجوع إليها. والمسيحية توفر للمؤمنين بها تصوراً للتححر — ألا وهو الخروج — الذي يمكن أن يُستخدم كمبرر للخضوع السياسي، نظراً لأنه يمجّد فضيلتي الطاعة والصبر التي يملئها المخلص. غير أن تلك النزعات

الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

إلى استخدام مختلف الأنواع الاستطرادية ليست إلا تاريخية فقط. وهي تعكس نوعاً من الترسيب ومن العلاقة التي تربط بين النصوص، مع كون استقرارها نسبياً ومعرّضاً للتخلي عنه من خلال عمليات الابتكار الثقافي أو السياسي، والتحوّلات السوسولوجية والسياسية، وإنتاج مفردات جديدة أو إعادة تفسير مفردات قديمة.

ويحتم علينا بالطبع الإدراك السليم أن نسلم مع أمبرتو إيكو بأن مفردات اللغة لها معنى أصلي «تسجله المعاجم في المقام الأول، ويستخدمه الشخص في الشارع أولاً، إذا ما سأله أحد عن معنى كلمة معينة»، «ولا توجد نظرية استقبال تستطيع أن تتغاضى عن هذا القيد الأولي. فكل تصرف حر من جانب القارئ يأتي «بعد» تطبيق هذا القيد لا قبله».¹⁷⁶ ولا يحول ذلك دون أن يكون مجال هذا «البعد» واسعاً بقدر كافٍ لكي يلحق البطلان بالاستدلال الثقافي الانغلاقية. فقد حرف أحياناً النص القائل: «لا تقتل أبداً». بطريقة عجيبة من جانب المسيحيين وبمباركة الكنيسة. وقد تبين لنا أيضاً أن مفاهيم أساسية وبسيطة نسبياً مثل الهجرة والجهاد في المجتمعات الإسلامية تكون موضع قراءات متنوعة أياً كان الوزن الجلي للمعنى الأصلي (فالجهاد يمكن أن يكون أحياناً نضالاً سلمياً، والهجرة قد تكون انتقالاً داخلياً). بل إنه ليس من المؤكد أن بياناً له معنى أصلي واضح، مثل الآيات التي تعهد إلى الرجل أن يكون قواماً على المرأة، أن يتحول إلى «سجن مقدس»¹⁷⁷ غير قابل للأخذ والرد، حتى وإن أوحى بذلك قراءة هذا البيان. فالمسلمات المعاصرات يفهمن القرآن من زاوية ممارساتهن الاجتماعية الجديدة كحضریات، وعلى ضوء العقلانية العالمية، ومن خلال المراجع المنافسة والمعارضة التي تعرضها شاشة التلفزيون أو السفريات. ومما له مغزاه أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، سواء كانت «سجناً مقدساً» أو غير ذلك، تعين عليها أن تتأقلم مع عزمهن على المشاركة، في المجال العام والحياة في المجتمع دون أن يكون هذا التطلع متناقضاً مع إيمانهم الديني، ومن وجهة النظر هذه كان الحجاب تعبيراً ثيابياً ملتبساً بقدر أكبر مما يتصوره الناس في فرنسا في الكثير من الأحوال.¹⁷⁸

وعلى أي حال فإن الأبعاد الثقافية للتحرك السياسي أكثر تعقداً من ذلك. ولقد سبق أن قلنا إن التبيان السياسي للثقافة لا يستخدم تعدد معاني سجل أوجد، فهو يعالج جمعاً من الأصناف الأساسية التي ترسبت تاريخياً وتهجنت.^(٦) وقد تضاعفت تأثيرات تفسير النصوص. وها نحن نرى الآن بشكل أفضل أين يمكن أن نوجه تفكيرنا. فتعدد معاني التصورات الثقافية المحددة تاريخياً يدفعنا إلى إحلال دراسة الدوافع الثقافية للتحرك

السياسي محل تحليل الثقافات السياسية. ويدفعنا اللبس الناجم عن تغيرات النصوص إلى الاعتقاد بأن البواعث الثقافية للتحرك السياسي تسهم في المقام الأول في التخيلات.

الملاحظات

- (١) بلاط من الخزف يغلب عليه اللون الأزرق ومطلي بالمينا يستخدم في كسوة الجدران. ومع أن الكلمة مشتقة من الإسبانية (أزول = أزرق) إلا أن هذا البلاط شائع على نطاق أوسع في البرتغال.
- (٢) التلميح بأن زعيم الاتحاد من أجل الديمقراطية والتقدم الاجتماعي كان أصلاً المسئول عن منطقة في الحزب الأوحده.
- (٣) نائب حالي بالبرلمان الأوروبي ونائب في الجمعية العامة الفرنسية عن مقاطعة فانديه، كان يشغل حتى عام ١٩٩٤م منصب المندوب الوطني لحزب الوحدة الديمقراطية الفرنسية المكلف بالعلاقات مع الأوساط الثقافية والشباب. وقد استقال من الحزب في تلك السنة، وهو صاحب عرض سينمائي مسرحي خاص بمنطقة بوي دي فو.
- (٤) اشتهرت مقاطعة فانديه الواقعة غرب فرنسا والمطلّة على المحيط الأطلسي بطابعها الفلاحي المحافظ والمشابه للكنيسة. وقد تمرد فلاحو هذه المقاطعة في عام ١٧٩٣م ضد الثورة الفرنسية نتيجة لقرار تجنيد ألف فرد، وخاصة بسبب الجوع والفقر والسياسية الدينية الثورية (اعتبار القساوسة أفراداً مدنيين). وسرعان ما ساند النبلاء هذا التمرد وتولوا قيادته وشكلوا الجيش الكاثوليكي الذي ألحق الهزيمة بجيش الثورة. وأعدت لجنة الإنقاذ الوطني جيشاً سحق المتمردين، ولم يحل ذلك دون انفجار هبات أخرى في هذه المقاطعة في سنتي ١٧٩٥ و١٧٩٦م، وكذلك في عام ١٨١٥م.
- (٥) معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت-القاهرة، طبعة سنة ١٩٨٠م.
- (٦) يجدر بنا أن نذكر أنه يقال إن نباتاً ما تهجّن عندما يتخصب بشكل طبيعي بحبوب لقاح نبات آخر.

الجزء الثاني

البوم ذات النظرة اللزجة

مقدمة

فلتسقط البوم ذات النظرة اللزجة!
ولتسقط السحالف ذات القحف المزدوج!
ولتسقط الحرباوات البهلوانية!
ولتسقط الديوك الرومية المغرورة!

بهذه الشعارات عبرت لجان الدفاع عن الثورة في جمهورية بوركينا عن رأيها في المؤتمر القومي الثاني الذي انعقد في ١٩٨٧م.^١ وبوسعنا أن نقول إن خطابهم هذا كان ذا قوام ثقافي خاص. فهو يبدو لنا من جهة مثيراً للابتسام لأنه ليس مفهوماً بالنسبة لنا الآن. ومن جهة أخرى، فقد كان مفهوماً بالنسبة لكل فرد في العاصمة واجادوجو؛ لأن مواطني بوركينا يقيمون علاقة رمزية دائمة مع عالم الحيوان، عن طريق الطوطمية.

ولم يكن هناك أي جديد، على أي حال، في اللجوء إلى المفردات الحيوانية في المجال السياسي في هذا البلد. ففي ظل النظام السابق انتسب الحزبان السياسيان المعترف بهما قانوناً، أحدهما إلى الفيل والثاني إلى الأسد، وكان الرمز الحيواني الخاص بالخصم خير وسيلة للنيل من سمعته. وقد لجأ الرئيس توماس سانكارا إلى تصنيف متطور فعلاً لكي يتفوق في القضاء على «أعداء الشعب». ف «الجاموس المذعور» يشير إلى البرجوازية التجارية، و«القطط السوداء» و«الكلاب الضالة» تعني الخدم المحليين للإمبريالية الفرنسية، و«الكلاب الجرباء» يقصد بها الموظفين الفاسدين، و«الكلاب المقاتلة» تشير إلى المرتزقة والعنصريين، و«الديوك الرومية المغرورة» كناية عن العسكريين ورجال الجمارك الذين تعوزهم الأمانة، و«البوم الدهشة» ترمز إلى الموظفين غير الثوريين، و«البوم ذات النظرة اللزجة» يقصد بها ساسة جمهورية فولتا العليا الثالثة،^(١) و«الضباع المرتعبة»

كناية عن التجار أو الموظفين عديمي الذمة، و«الذئاب الجائعة» الساسة، و«الإوز البري» أي المرتزقة في صيغة أخرى، و«الثعالب الخائفة» أي التجار، و«السحالف ذات القحف المزدوج» أي النقاويون أو التجار، و«الحرباوات البهلوانية» أي الساسة، والقوى الظلامية، والذين جُردوا من جنسيتهم.²

وكتيلاً ما كانت نتيجة تهجين تلك الرمزية مع الخطاب الثوري الدولي ثقيلة على السمع:

«أيها الرفاق، لتكن لديكم الشجاعة للاعتراف بأن العديد من أفراس البحر والحرباوات لا تزال ترتع في أجهزة الخدمة وقوات الجيش، وتحاول تلك الحيوانات المائية والبرية عرقلة التحولات الجارية في صفوف الجيش بكافة الوسائل، غير أن أعمال التخريب التي يقدمون عليها ضد الثورة الديمقراطية والشعبية في غاية المهارة والبراعة بحيث تتطلب من جانب الرفاق المخلصين المزيد من اليقظة والحزم لفضحهم ومكافحتهم. ولكن الشعب لن يُخدع. ولذا فإن المهمة المباشرة لكل فرد في القوات المسلحة تتمثل في إزاحة آخر ممثلي الجيش الاستعماري الجديد حيثما يختبئون.»³

على أنه يجب ألا نقلل من شأن صدى تلك اللغة السياسية-الحيوانية وسط الرأي العام في بوركينيا. فهذه اللغة «تتجاوز» مع سجل الحواديت التي استوعبتها الطفولة، خاصة وأن أبطالها في أغلب الحالات من الحيوانات التي تدخر قدرًا كبيرًا من أساليب الخداع والمكر. وقد أقدمت دينيز بولم على إبراز صلة القربى بين أبطال تلك القصص و«الميتس» المقابلة لها عند الإغريق⁴ بشكل مقنع. وفضلاً عن ذلك فإن ذلك السجل الحافل بالحيوانات والمناهض للثورة كان يتردد بلا شك في الشارع المستعد دائماً للسخرية و«المقارنة المضحكة» و«التوريث المفاوق».⁵ وأخيراً فإن الثوريين المستعنين بالحيوان كانوا على دراية بمدى تأثير التصورات الخادعة. فالعديد من استعاراتهم المفضلة — بدءاً بمختلف التهيئات الخاصة بالبومة — تحيل إلى عالم اللامرئيات المثير للقلق، وبالأخص السحر والشعوذة. ويكشف عن ذلك على أي حال اتهام «أعداء الشعب» بالتحرك في الظلام.

«والواقع أنه يتعين الاعتراف بأن العديد من الحرباوات البهلوانية القابضة فوق الفروع الجافة البالية تحاول بكل ما لديها من ألوان فروع شجرة أغسطس.^(٢) ويتمثل ذلك في لجوء بعض الأفراد، الذين يعتقدون على الأرجح أنهم أقدر

من الرفاق في الجيش على الخداع، إلى اتخاذ مواقف وسطية، فيتظاهرون في النهار بأنهم مدافعون متحمسون عن الثورة الديمقراطية الشعبية، ويسارعون بارتداء معطف الثورة المضادة مع قدوم الليل. ومن حسن حظ الثورة أن هذا المعطف تفوح منه رائحة نتنة سرعان ما تكشف عن كانوا يرتدونه في الليل»⁶.

ويتماثل الصراع السياسي ضد «أعداء الشعب» مع مطاردة السحرة. وهذا التحول في المعنى والانتقال من سجل إلى سجل آخر مزوّد بشحنة انفعالية قوية ترمي في الوقت نفسه إلى تأصيل دواعي انشغال الدولة في الحياة اليومية وفي الكيان الشعبي. ومن هذه الزاوية لا تشكل الحالة الخاصة ببوركيينا أي استثناء. فنادرًا ما نجد قادة أفارقة يقاومون إغراء الخلط بين المعارضة وقلب النظام، ثم بين قلب النظام والشعوذة. ففي أكتوبر ١٩٩٠م اتهم السيد ساسو نجسو، رئيس جمهورية الكونغو «قوى ظلامية» بإثارة الإضرابات التي زعزعت مقاليد سلطته.⁷ وقبل ذلك بإحدى عشرة سنة أكد المارشال موبوتو في جلسة للمجلس التشريعي أن قادة الاتحاد من أجل الديمقراطية والتقدم الاجتماعي «ثعابين ومشعوذون».⁸ أما السيد باندا، رئيس مالاوي في عام ١٩٩٢م، فقد أعلن بكل ثقة: «إنني أعرف أن هناك بعض المنشقين يعملون في الليل ويقابلون أجانب في جنح الظلام. لماذا لا يظهرون في وضوح النهار حتى يمكن إجراء حوار بنّاء معهم؟!»⁹ وفي كينيا واطب الرئيس أراب موي على التنديد بـ «الاجتماعات التي تُعقد في الليل» والمحظورة من حيث المبدأ، تحت ستار سهرات مأمّية، مما يتيح للساسة عديمي الذمة فرصة إجبار مواطنيهم على أداء قسم الولاء لهم.¹⁰ وهو لا يزال يستخدم بصراحة حتى الآن ذخيرة السحر للتنديد بالتعددية الحزبية المثيرة للفضوى.¹¹ أما «آداب الوحدة»¹² التي امتدحت بلا كلل كل حزب أوحّد طوال ثلاثة عقود، فقد أوكلت ضمناً لتلك الأحزاب المهمة التي كانت تتولاها بعض الحركات التنبئية المناضلة ضد السحرة. ولعل ذلك يفسر جزئيًا ميل هذه الحركات للاضطلاع بدور المخلص.

وعلى أي حال فقد جنى كل حزب أوحّد مصادر للشرعية لا يمكن إنكارها من التوجس الشائع إزاء احتمالات الفوضى ذات الطابع الميتافيزيقي. ولم يحل ذلك إطلاقًا دون أن تصبح هذه الأحزاب نفسها فريسة «شياطين الانقسام»، ودون أن تواجه داخل صفوفها صراعات بين فرق مختلفة، جرى تصورهما على أنها هي أيضا «عمل».¹³ وفي ظل الأوضاع يكون إسناد مثل تلك الأعمال الخفية أسهل وسيلة لتجريد الخصم من أهليته، وقد يكون الاتهام صريحًا؛ ففي الكاميرون عمدت الصحافة الموالية للسياسة الفرنسية

في الخمسينيات إلى التعريض بأوم نيوبي، الزعيم القومي لاتحاد أهالي الكامبيون، قائلة عنه «إنه نصاب، والده [...] كان غولاً، وساحراً في هيئة فهد قُتل؛ لأنه كان قد قتل هو أيضاً العديد من إخوته في الغابة».¹⁴ غير أن أنصار اتحاد أهالي الكامبيون كانوا يأخذون بدورهم على المتعاونين مع الاستعمار، ومنهم بالأخص الوشاة، كونهم من السحرة، وهو اتهام ردهه أيضاً المناضلون القوميون في زمبابوي في السبعينيات.¹⁵

ومثال كوت ديفوار يسترعي الأنظار بقدر أكبر؛ إذ نجد أن سجل اللامرئي متشابك مع فكرة التآمر الستالينية، الموروثة عن مرحلة تخالف التجمع الديمقراطي الأفريقي مع الحزب الشيوعي الفرنسي. ففي عام ١٩٦٣م تم اكتشاف «مؤامرة» أولى أو جرى بالأحرى اختراعها، باعتراف فليكس هوفويه بوانيي نفسه فيما بعد. وقد أعقبته قضية أخرى في عام ١٩٦٤م، أدت إلى «انتحار» إرنست بوكا، رئيس المحكمة العليا. وقد جاء في «اعترافاته» التي نُشرت بالكامل في الصحافة الحكومية لإثبات تعاملاته مع عالم الأرواح: «لقد لجأت إلى السحر، ولكن الساحر الأكبر أقوى، وانطلقت كل القوى ضدي، وكنت قد تسببت في إطلاقها».¹⁶ وفي عام ١٩٧٣م، أُصفت تهمة تقديم أضاحي بشرية¹⁷ بعدد من الضباط المفترض فيهم أنهم «تآمروا» هم أيضاً. أما جوناس سافيمبي، تلميذ البروفسور ريبين وصديقه، فقد ثبت تقريباً أنه لجأ إلى إحراق منشقين عن تنظيمه أو خصوم له باعتبارهم «سحرة»، على الأقل في عام ١٩٨٣م وعلى ما يبدو أيضاً في السبعينيات.¹⁸

كما أن منتقدي النظم الشمولية التي جاءت في أعقاب التخلص من الاستعمار لم يحرّموا أنفسهم بدورهم من استغلال هذه الذخيرة عندما باتت الظروف مواتية لذلك. ففي بنين، صور الرئيس كيريكو في هيئة ساحر خلال المظاهرات التي جرت في ١٩٨٩م؛¹⁹ وفي مدغشقر، أكدت قوى المعارضة «الحية» علناً في ١٩٩١م أن الرئيس راتسيراكا يعرّى في قصره «مسخين» يتعين إطعامهما كل يوم بأجنة بشرية حتى يدليا بنبوءاتهما. غير أنه سرعان ما تبين أن هذه الاتهامات كانت متناقضة في واقع الأمر، وأن السخط أو الخوف الذي أثارته يمتزج بقدر من الاعتبار، وعلى أي حال بقدر من الإعجاب إزاء قوَى خارقة. ومما له مغزاه مثلاً أن الرئيس كيريكو قبل بنوع من المسابرة إطلاق لقب الحرباء عليه، كما أعيد انتخابه رئيساً للدولة في عام ١٩٩٦م بحصوله على ٥٩٪ من الأصوات بعد أن قضى فترة مبعداً عن السلطة. كما أن جان بيدل بوكاسا كان يتعامل مع سجلين من ذخيرته الحافلة بالألقاب والمزايا، وهما تيري، قائد السلام (فقد كان بوكاسا «الأب الطيب») ونجاكولا، قائد الحرب؛ كما كان بوكاس أيضاً المتحدي للموت بفضل التمام

التي أودعها لديه أمين دادا الذي يحميه السحرة وجمعيات النساء السرية.²⁰ وكان التباس مماثل قد أحاط بهالة شخصيتي ليون مبا في الجابون، وفولبرت يولو في الكونغو، إذ إن تعاملهما مع الغيب كان طالعه حسناً معهما قبل أن يواجها المصاعب.²¹

ولا يجد قادة الدول الأفريقية حرجاً في أن يحيطوا أنفسهم بعرافين، وفي الانضمام إلى طرق روحانية سرعان ما تتحول إلى منظمات رئيسية في النظم المعنية وإلى وكالات للصدوع الاجتماعي.²² وهكذا كشفت دورياً حوليات زائير خلال العقود الأخيرة عن إفادات مثيرة. ففي عام ١٩٨٢م أفشى نجوزا كازل إي بوند، الوزير السابق الذي انضم مؤقتاً إلى صفوف المعارضة، أفشى أسرار نشاط «نقابة تضم زوجات بعض بارونات النظام» كن يناضلن ضد منافساتهن المنتميات إلى «المكاتب الثانية» الشهيرة؛ أي «أجهزة المخبرات»، و ضد «النجاح المادي الذي تحرزه الفتيات العذبات» باستخدام نفوذهن لدى زوجة الرئيس موبوتو، وباللجوء أيضاً إلى خدمات عدد ضخم من صناع التعاويذ. وبهذا الصدد قال:

«وعلاوة على بعض الوقائع التي يُستحسن إسدال ستار الصمت عليها، كان صناع التمامم والتعويذات قد حولوا الجزء الخصوصي من مقر سكني إلى محل إقامتهم؛ غرفة نومي أثناء غيابي بالطبع. ولما كانت الأسفار جزءاً من نشاطي اليومي تقريباً، بصفتي وزيراً للخارجية، فقد باتت مهمة صناع التمامم سهلة إلى حد كبير. ولم يكن هؤلاء المشعوذون يكتفون بترك تماثيل صغيرة وغيرها من ضروب «العمل»، بل كانوا يأتون أيضاً بـ «أدوية» في شكل حبوب أو مساحيق أو سوائل لوضعها في طعامي. ولما كان الخوف قد استبد بأحد خدمي فقد أفادني بالألمس طعامي. وقد زعمت أنني أعاني من عسر الهضم وامتنعت عن الأكل. وأعطى خادم آخر قطعة من اللحم المغموس في هذا المسحوق لكلمي الذي مات فوراً. وهنا أصبح الوضع خطيراً [...] كانت «النقابة» الطويلة الباع قد قررت إنذالي. واستدعاني الرئيس بهذا الخصوص فأليت على نفس أن أشرح له الأمر برمته. وكان تفهمه لوضعي متطابقاً مع التشابه الفريد لحالتي، وقد صاح: زوجاتنا يبالغن، مما أراح بالي.»²³

وبعد أن تم إرساء التعددية الحزبية، اعترف كبار رجالات الدولة بكل ما اضطروا إلى ارتكابه من أعمال خسيصة لكي يظلوا متمتعين بحظوة المارشال موبوتو، ومنهم مثلاً

ذلك المدعو بوفاسا إمبيا نكوسو، الوزير السابق الذي اعترف بأنه «نام بجوار أحداث» بمقتضى الميثاق الذي عقده مع الشيطان.²⁴ بيد أننا لسنا في حاجة إلى الاستماع إلى اتهامات أو اعترافات صريحة إلى هذا الحد لكي نفتتح بوجود ممارسات خفية في العالم السياسي لأنها واضحة جلية. ولا تخلو أي انتخابات من تصرفات؛ فعندما سئل سبع وأربعون من المشعوذين في أبيدجان في عام ١٩٨٥م، أكدوا أنه بمقدورهم إعطاء الفرصة لعملائهم لكي يفوزوا في الاقتراع. وفي عام ١٩٩٢م، حاول بعض المواطنين من برازافيل تسريب حبوب الذرة «ذات القدرة السحرية على التكاثر»²⁵ في صناديق الاقتراع. ولا مجال للتوصل إلى منصب وزاري دون وساطة أحد المتخصصين في هذا الفن. وكان هوفويه بوانيي يحذرهم قائلاً: «لا داعي لاستشارة المشعوذين، فأنا أعرفهم جميعاً» والواقع أن الطريق المؤدية إلى قصره في كوكودي كانت تقدم فيه العديد من القرابين.²⁶ ولم يحدث أي تمرد سواء كان قومياً أو ماركسياً، بدون عرافين وأحجبة.²⁷ وليس هناك أي انقلاب يحرم نفسه من تلك الورقة الرابحة، حتى إن بعض الانقلابيين يؤمنون بأنه بإمكانهم الاستغناء عن أسلحة أخرى والنجاح في قلب النظام الملعون بوسائل روحانية بحتة.²⁸ وربما اقتضى الأمر التضحية بقرابين بشرية لتقلد السلطة. وقد اتضح ذلك فيما يتعلق بسيكوتوري — إذ كان من مهام معسكر الاعتقال في بواردو أن يوفر ما يلزم من الأضاحي — كما تتكاثر المعلومات حول عمليات القتل الطقوسية في بلدان خليج غينيا.²⁹ ولا مجال للكفاح ضد الأبارتايد في جمهورية جنوب أفريقيا بدون تشبيه نظام اللامساواة بأعمال «السحرة» المشنومة. لقد صاح ثابو مبيكي، وهو أحد القادة الرئيسيين للمؤتمر الوطني الأفريقي: «بولالا أبا ثاكاتي! اقتلوا السحرة!» وذلك في مؤتمر عُقد في أمستردام، مردداً بذلك صيحة الحرب التي أطلقها أصلاً الملك دينجان، كما أن كتائب الموت التابعة لحركة إنكاثا كانت تطلق بدورها نفس الصيحة وهي تطارد رفاق المؤتمر الوطني الأفريقي في قطارات الضواحي.³⁰

والممارسات الخفية أبعد عن أن تكون من الآثار المتبقية للتقاليد التي سيزيلها التطور الاقتصادي، فهي توفر وسيلة لتفسير العالم المعاصر، وتتيح إمكانية فهم التبادل النقدي، وتصور اقتصاد السوق، وصياغة التحولات في النظام العائلي، وتقبل العلاقة مع البيض. ولذا فإن تصورات العالم الخفي ليست جامدة، بل قابلة للتطور. وعلى سبيل المثال فإن أشكالاً جديدة من السحر تظهر، ومنها الإيكونج في الكامبيرون.³¹ وبينما يدور الحديث عن الأسلاف، لا تقتصر أبعاد ذلك الوجود الاجتماعي على الموروث الثقافي، إذ إننا

بصدد مجال يُبتكر المستقبل من خلاله. وفي ظل تلك الأوضاع يبدو من غير المألوف ألا يستثمره المحركون السياسيون؛ فليس هناك تحرك سياسي على هامش اللامرئي، لأنه لا وجود لمباراة كرة قدم ولا امتحان مدرسي، ولا علاقة غرامية أو زوجية، ولا مرض أو موت، ولا نزاع خاص بالعمل، ولا إدارة لمنشأة، ولا عمليات سطو، لا تدخل هي أيضًا بدورها في هذا الإطار.

وتشارك في الإيمان باللامرئي كل العناصر الاجتماعية تقريبًا، الكبيرة منها والصغيرة؛ فقد يكف سكان مدينة بأسرها عن المصافحة باليد خوفًا من «قتلة الجنس» الذين يقضون على ذكورتهم بتلك الوسيلة، أو يقلعون عن التعامل مع الناس خشية عمليات القتل الطقوسية، أو يتبادلون السعف لطرده «السيدة البيضاء»، التي تهلك الرضع. ويُجري أحد وكلاء التأمينات تحقيقًا لاقتناعه تمامًا بأن العديد من الأعمام يُبرمون عقود تأمين ضد الوفاة لصالح أبناء عمومتهم لكي «يأكلوهم» بعد ذلك؛ ولا يعمل مستخدمو منشأة عامه موريتانية إلا بعد الظهر دون أن يتعرضوا لأي لوم؛ لأن مدير تلك المنشأة ينتمي إلى طائفة الحدادين، بينما ينصح الناس بتحاشي أفراد تلك الطائفة الاجتماعية في الصباح لإبعاد الشر عنهم.³² وحتى إذا كان الأفريقي لا يؤمن بيقينيات المحيطين به أو ناخبه إلا أنه مضطر إلى وضعها في الاعتبار؛ فالمرشحون في انتخابات كوت ديفوار التشريعية في ١٩٨٥ م «تدرّعوا» لا لسبب سوى بث الطمأنينة في نفوس ذويهم أو أنصارهم.³³

فهل يشكل إذن ذلك الإيمان المشترك ثقافة أفريقية؟ لا بالتأكيد، إذا كان الغرض من ذلك القول بأن هذا الإيمان يشكل كتلة من التصورات المتناسكة التي لا تتأثر بالزمن وتتفوق في أهميتها على السجلات الأخرى، وتكون بشكل ما من النوع الخطابي المطلق في مجال السياسة، وتشكل رؤية أولية للعالم بحيث يكون كل شيء بالنسبة لها مجرد طلاء، ويلاحظ المؤرخ بالطبع أن هناك تصورًا موحدًا نسبيًا بخصوص السحر عند البانتو في الغابة الاستوائية.³⁴ ولكن الأنثروبولوجي يثبت من جانبه أن تلك الممارسات الحقيقية ليست متجانسة أو مانعة لسجلات أخرى تتعلق بالتحرك الاجتماعي. ومن الممكن أن تتعايش مع طقوس الاستحواذ،³⁵ على عكس رأي ظل معترفًا به لفترة طويلة، وهي كامنة في نفوس الكاثوليك المؤمنين، وإن لم يكونوا أقل مسيحية (ولكن أكثر ميلًا للإحسان) مع ذلك. وبهذا الصدد كان تعليق صحيفة كاميرونية على الوجه التالي بعد صدور قرار يقضي بإيقاف قس ينتمي إلى حركة مناهضة للسحر، عن ممارسة مهامه الدينية: «ومما أثار الدهشة والخزي أن أسقف سانجوليا يشن الحرب ضد أعضاء الطائفة المسيحية ويتحالف مع الفاسدين، وهم السحرة والمشعوذون وصناع التعاويذ [...] ومما يثير المزيد

من القلق أن هذا الحبر يتحمل، كما نعلم مسئولية مصير عدد من القساوسة من ياوندة حتى سانجوليا. ومن الواضح أنه يريد الآن أن يلتهم حياً القس جاسبار ماني [...] والسرعة التي تكتنف هذه القضية برمتها تدل بكل جلاء عن إرادة تدمير خالصة.³⁶ وفضلاً عن ذلك فإن ممارسات السحر في نطاق ثقافي معين تختلف من منطقة إلى أخرى، ومن عهد إلى عهد آخر.³⁷ وتكشف الملاحظة المعاصرة لذلك النطاق أن صورة اللامرئي متنوعة ومعقدة بقدر أكبر مما كانت توحى به أعمال المؤسسين الأوائل للأنثروبولوجيا. والتمييز الشهير بين الشعوذة والسحر الذي أورده أيفانز بريتشارد انطلاقاً من حالة الزاند تم تعميمه بطريقة متعسفة، وهو بالأحرى الاستثناء لا القاعدة.³⁸ ومن جهة أخرى لا يمكن الرضا بالتأكيد على أن الشعوذة مجرد أداة هيمنة أيديولوجية؛³⁹ فهي تخدم في الواقع الصغار كما تخدم الكبار، وتشكل عامل عدم تحديد للوضع الاجتماعي على الأقل نسبياً.⁴⁰ ولعل باختين، عالم الدلالات الروسي، كان سيتحدث على الأرجح عن «اختلاف البنية»؛ إذ ربما احتلت الشعوذة في أفريقيا ما أسنده هذا العالم لدور الكرنفال في المجتمع الغربي في القرن السادس عشر.

ومع ذلك فإن ممارسات اللامرئي تشكل بلا جدال ممارسات ثقافية حتى إن كانت لا تجسد تماماً الثقافة الأفريقية. فنحن نود أن نتصور أنها ممارسات غربية بالنسبة لنا. وهذا أمر غير مؤكد بالطبع. فعلى الصعيد السيكلوجي، لا تقول نظريات السحر الأفريقية شيئاً أكثر مما جاء في كتابات جرودك، ولينج واسترسون. والواقع أن أشكال التعزيم والرقية الجديدة التي تعتبر الإثراء أشبه بالتهام الآخر، ماركسية للغاية في حقيقة الأمر؛ فالتراكم البدائي يقوم فعلاً على الاستلاب. ولما كان الرأسمالي يستحوذ على السلطة بل والحياة، فمن الممكن أن يكون هناك تراكم.⁴¹ على أنه لا يهم منذئذ أن يسهم خلق نوع من الغربة الجذرية «بينهم» و«بيننا»، في جعل اللامرئي الأفريقي واقعاً ثقافياً يبدو غريباً في نظرنا.

ومن جهة أخرى فإن ممارسات اللامرئي المفهومة فوراً بالنسبة للأفارقة تشكل إحدى الأدوات المفضلة التي يخترعون بواسطتها من جديد اختلافهم في عملية العولمة، ويقدمون عن طريقها تعريفهم للمفاهيم العامة. وحتى يمكن فهم ذلك يتعين أن يستقر في أذهاننا أن أبعاد الحياة الاجتماعية هذه كانت دائماً بمثابة «حدود» مختارة يعتمد عليها الابتكار الثقافي في العلاقة مع العالم الخارجي. وعلى سبيل المثال يتجاوز بصفة عامة الطواف التلقيني الذي يتولاه المطببون لعلاج المرضى وغير ذلك من ضروب المداواة،

يتجاوز الأصول العرقية، وكثيراً ما ينتمي أصلاً مشعوذو الرؤساء إلى مناطق أو بلدان أخرى خلاف تلك التي ينتمي إليها زبائنهم الأجلاء. ويطوف الأفارقة حالياً في لامرئي عبر قومي وعولي؛ فكثيث كواندا وجواكيم شيسانو يستشيران شيوخاً هنوداً، ومستشار بول بيبيا حاخام يهودي متعمق في التفسير الصوفي والرمزي للتوراة، وتنتشر في دوالا شائعة فحواها أن هناك عصابة من السحرة تقيم علاقات مع المافيا الإيطالية.⁴² وفي المقابل تعاني صناديق بريدنا وطأة بطاقات لمشعوذين يعرضون خدماتهم، وفي روما يكافح غبطة المطران ميلينجو ضد الأرواح التي تطارد أصحاب الحضور الكاريزمي في كافة أنحاء العالم.

والظاهرة ليست جديدة، ونصيب الانطلاقات الأخيرة للعولة في تواجدها قليل؛ نظراً لأن البيض يُنظر إليهم عمومًا، حتى وإن كانوا من المبشرين، من خلال اللامرئي، حيث لم يكفَّ شبح السحر عن ملاحقة التجارب الاجتماعية التي اندمج من خلالها نصف القارة في النظام الدولي: العبودية والوضع الاستعماري، والتنصير، وتغلغل الاقتصاد الرأسمالي، والمعارك السياسية المصاحبة للتخلص من الاستعمار.⁴³ وعندما أكد الرئيس الداهية يوليوس نيريري أن صندوق النقد الدولي «ساحر» وليس «مطبيباً» لكي يعزز معارضته لبرنامج تعديل بنية الاقتصاد الذي كان الممولون يحاولون فرضه على تنزانيا، كان واثقاً من أن هذه الحجة ستصيب هدفها وسط الرأي العام.⁴⁴

غير أنه من الجلي تمامًا أن تصورات وممارسات اللامرئي هذه تنتمي إلى عالم التخيلات. ولا يعني ذلك أن كل ذلك ليس «صحيحاً»، فالوقائع تتحقق نظراً لأن الناس يؤمنون بها. فهم يصابون بالأمراض ويموتون من جراء هجوم السحر؛ وهم ينقبون عن السحرة ويقتلونهم؛ ويتوجهون للمعارك في حماية التمايم، ويسقطون تحت وابل الرصاص، ويودعون في السجون بتهمة الاشتباه في قيامهم بـ «صنع تمايم»؛ وهم يتولون العلاج علانية باسم نفس تلك الرؤية للعالم، بل ويتمتعون أحياناً بعضوية رابطة مهنية تعترف بها الدولة. فالسحر واللامرئي موجودان لأنه يوجد أناس مقتنعون تمامًا بذلك. وردود الأفعال الناجمة عن ذلك اليقين فعالة، وهذا كافٍ بالنسبة لنا. كما أنها ملتبسة أيضاً، وذلك أمر هام بدوره. فالحدود دقيقة بين الاستخدام السيئ للامرئي والاستخدام الطيب. إنه عالم يتميز بقابليته للتحويل إلى العكس، وبالتالي الشك الدائم. والانتهاج بممارسة السحر به تلميح على أي حال؛ فالتفاهم يتم بالإشارة، والتفسير يتسم بالمغالاة. ومعنى ذلك أن الخلاف هو القاعدة، ويكون بصفة عامة فعلاً سواء كانت النتيجة طبية أو سيئة، وأبعاد اللامرئي خيالية لأنها وهمية. ويذكرنا ذلك بتعريف جيل دولوز «الخيالي

أوهام الهوية

ليس غير حقيقي، ولكنه العجز عن التمييز بين ما هو حقيقي وغير حقيقي». ⁴⁵ على أن الخيال لا يتشكل دفعة واحدة وبشكل نهائي، بل إنه بالأحرى «مركب». ⁴⁶ وكيف يمكن تصور هذا «الخيال المركب» الخاص بالحدثة السياسية دون الانغماس في المثالية السحرية؟

الملاحظات

- (١) الاسم السابق لجمهورية بوركينا بوركينا (بوركينا فاسو).
- (٢) الشهر الذي استولى فيه توماس سنكارا على تقاليد الحكم.

الفصل الثالث

المدينة المتخيَّلة

تحقيق الرواج لمفهوم التخيل بفضل الأنثروبولوجيا بعد الحديثة، وغدت فكرة دراسة «التخيل كممارسة اجتماعية» مسألة معترفاً بها حالياً على نطاق واسع.¹ فقد عرض كورنيليوس كاستورياديس مفهوم «الخيال الاجتماعي» منذ عام ١٩٦٤م، وقد عمَّق تفكيره في «مؤسسة التخيل» في المجتمع على مدى السنوات التالية لكي ينوه بأن «التاريخ مستحيل ولا يمكن تصوره خارج الخيال الإنتاجي أو الخلاق، لما أطلقنا عليه تسمية الخيال الجذري كما يظهر في آن واحد وبشكل دائم في الفعل التاريخي وفي إقامة عالم من الدلالات قبل أي عقلانية صريحة». وفي رأيه أن «ما يجمع أطراف مجتمع ما معاً، هو تماسك أطراف عالم دلالاته».²

ولاحظ بول فين هو أيضاً بعبارات خيالية بقدر أكبر أنه «بدلاً من الحديث عن معتقدات، يتعين في الواقع التحدث عن حقائق»، مع أن «الحقائق هي أيضاً تخيلات». إنها «تخيلات مركبة» لديها «تلك القدرة الإلهية على التأليف، أي القدرة على الخلق بدون نموذج سابق»:

«ومن الواضح أن ذلك الخيال ليس الاستعداد النفسي المعروف تاريخياً بهذا المسمى؛ فهو لا يوسع أبعاد الوعاء المغلق علينا بالأحلام أو بالتنبؤ، إنه يبني جوانبه الداخلية، ولا يوجد أي شيء خارج هذا الوعاء، بما في ذلك حتى حقائق المستقبل، إذ لا مجال إذن لإعطائه الكلمة. وتتشكل داخل تلك الأوعية الأديان أو الآداب، وكذلك أيضاً السياسات والسلوكيات والعلوم، وهذا الخيال استعداد ولكن بالمعنى الذي يقصده كانط؛ فهو استعلائي؛ ويشكل عالمنا بدلاً من أن يكون ضميره أو شيطانه. غير أن هذا الاستعلاء تاريخي لأن الثقافات تتعاقب دون أن تتشابه، الأمر الذي قد يتسبب في أن يغمى على أي مسئول كانطي

من فرط ازدرائه لها. فالناس لا يعثرون على الحقيقة؛ فهم يصنعونها كما يصنعون تاريخهم، الذي يحسن رده إليهم.³

وقد أحرز المؤرخون والأنثروبولوجيون، بل وإخصائيو السياسة أيضًا، تقدمًا كبيرًا في غضون ثلاثين سنة، في فهم تلك «الأوعية» الخيالية التي تحل بالنسبة لنا محل نظم التحرك التاريخي. غير أن هذه الإشكالية قد تكون كلاسيكية بقدر أكبر مما قد نتصور. ودون الرجوع إلى اسبينوزا أو مونتسكيو، ومع تفادي ماركس مؤقتًا، سنجد أن الفرد والجماعات عند ماكس فيبر لهم مصالح مادية ومُثلٌ تجد تعبيرها في «أساليب حياة»؛ أي في روح مشتركة متميزة.⁴ ويتضمن بالذات مفهوم المنفعة أبعاد التخيل هذه، ولا يمكن اختزال التحرك الاجتماعي في تعريف آلي للعقلانية: «المفهوم الفيبري للسوسيولوجيا الشاملة [...] يربط الفردية المنهجية بأنثروبولوجيا مضادة للنفعية وبنقد للمفهوم العقلاني للذاتية، وهذه التركيبية المفارقة تفسر إلى حد كبير الطابع المتميز للسوسيولوجيا الفيبرية.» كما يلاحظ فيليب رينوه وهوينو مثلًا مدى [...] ضرورة أن يكون التحليل الفيبري للبيروقراطية محل مراجعة عميقة تضع في الاعتبار في المقام الأول استحالة الاختصار الكامل للذاتية في العقلانية الأدواتية.⁵

ورغم التفسير الشائع، فإن ماكس فيبر يمنعنا من تعظيم الغرب باعتباره مانح العقلانية الكبير للرأسمالية. فهذا التخيل ليس ناجمًا عن ضرورة متأصلة — كما هو الحال عند ماركس — ولكن عن «سلسلة من الظروف». وفيما يتعلق بمغزى الظواهر الثقافية وقيمتها «الشاملة»^(١) التي شكلت قلبها، يبدي فيبر تحفظًا، كثيرًا يغفل ذكره، إذ يقول: «وهذا على الأقل ما نحب أن نعتقده» (ويقصد بذلك مغزى تلك الظواهر الثقافية وقيمتها الشاملة).⁶ وهو لا يحرم نفسه من التأكيد على «مدى لاعقلانية هذا المسلك حيث يتحقق وجود الإنسان حسبما يؤديه لا العكس». وهو يضيف في تعليق ساخر: «عندما تم توجيه خيال شعب بأسره نحو مقادير كمية بحتة، كما هو الحال في الولايات المتحدة، فإن رومانسية الأرقام تمارس سحرها القهار على رجال الأعمال، إذ إنهم «شعراء» أيضًا.⁷ وبشكل أساسي «لا يستخلص رجل الأعمال شيئًا» من ثروته لنفسه خلافًا للإحساس اللاعقلاني بأنه أدى مهمته [Berufserfüllung].⁸ ولم يتقدم مشروع ماكس فيبر الذهني، حتى بالنظر إلى المشاغل البعد-حديثية: «العقلانية مفهوم تاريخي يتضمن التعارضات. ويتعين علينا أن نبحث عن المنشأ العقلي لذلك الشكل الملموس من التفكير والحياة العقلانيين؛ فمن أين تطورت فكرة المهمة [Berufs-Gedanke] وفكرة

التفاني في العمل المهني [Berufsarbeit]، وهي الفكرة اللاعقلانية تمامًا، كما رأينا، من وجهة نظر المصلحة الشخصية البحتة المحققة للسعادة، والتي كانت ولا تزال أحد العناصر المميزة لثقافتنا الرأسمالية. وما يهمنا هنا، يتمثل بالذات في أصل ذلك العنصر اللاعقلاني الذي تتضمنه هذه الفكرة شأنها في ذلك شأن كل مفهوم للمهمة.⁹

ومن قبل كان تساؤل توكفيل حول المركزية والديمقراطية متقاربًا مع التفكير حول التخييلات. فقد أدرك كتابه عن الديمقراطية في أمريكا ما أقدم فيبر على تحليله في صفحات شهيرة: الدافع المنفعي في الولايات المتحدة — مبدأ المصلحة بالطبع — «المسلّم به على نطاق العالم» يحل اليوم محل ما يمكننا أن نطلق عليه اسم التخييل الاجتماعي؛ وسيقال عن الفضيلة إنها «مفيدة» عوضًا عن القول إنها «جميلة».¹⁰ والمساواة التي يشيد بها الديمقراطي هي إحساس قبل أي شيء، بل يحسن أن نقول عنها إنها نشوة:¹¹ «فالثراء والفقر، والقيادة والطاعة، يقيمان بلا طائل وبشكل عرضي مسافاتٍ كبيرةً بين رجلين، والرأي العام القائم على النظام الدارج للأمور يقربهما من مستوًى مشترك، ويخلق نوعًا من المساواة الخيالية بينهما رغم اللامساواة الحقيقية بين ظروفها. وهذا الرأي الطاغوي يتغلغل في النهاية في أرواح حتى أولئك الذين يمكن أن تسلحهم مصلحتهم ضده؛ فهو يغير حكمهم ويخضع إرادتهم في الوقت نفسه».¹² وكثيرًا ما يتحول الإحساس في هذه الحالة إلى «هوى»:

«الشعوب الديمقراطية تحب المساواة في كافة الأزمنة، ولكن هناك عهدًا معينًا تتمادى فيها تلك الشعوب في الهوى الذي تُكنه للمساواة حتى الهذيان [...] وعندئذٍ يرتمي الناس في أحضان المساواة، كما لو كانت فتحًا، ويتمسكون بها كما لو كانت مكسبًا ثمينًا يراد انتزاعه منهم. ويتغلغل الولع بالمساواة في قلب الإنسان من كافة الأنحاء، ويمتد هذا الولع في كل أرجائه ويملؤه بالكامل. ولا تقولوا للناس إن استسلامهم بلا تبصر لهوىٍ مانع يضر بأئمن مصالحهم؛ فهم مصابون بالصمم، ولا تشيروا إلى الحرية التي تتسرب من بين أيديهم بينما تتجه أنظارهم إلى موضعٍ آخر؛ فقد غشيت أبصارهم أو أنهم لا يرون بالأحرى في العالم بأسره سوى جانب طيب واحد جدير بأن يثير حسد الآخرين».¹³

وفي رأي توكفيل أن تأسيس مجال عام منبثق من الثورة ومن إقامة الديمقراطية هو في حد ذاته عملية تخيلية: «لقد أقيم شيئًا فشيئًا مجتمع خيالي فوق المجتمع الحقيقي

الذي كان تركيبه لا يزال تقليدياً ومضطرباً وغير منظم، وكانت القوانين لا تزال مختلفة ومتناقضة، والمراتب قاطعة، والظروف جامدة، أقيم مجتمع خيالي تبدو فيه كل الأمور بسيطة ومتسقة وموحدة ومنصفة ومتماشية مع الصواب. وبالتدريج هجر خيال الجماهير المجتمع الأول لينسحب نحو الثاني...»¹⁴

وإذا كان الوله والتخيل المفهومين اللذين احتلا مركز الصدارة في أعمال المؤسسين الأوائل للسوسيولوجيا السياسية فذلك لأنهما يشيران إلى حقائق ملموسة. فالسلطة والاقتصاد والعلاقات بين صانعي التاريخ تشارك بأبعاد لا يمكن التقليل من شأنها في مجرد تجسيد هذه السلطة وإدارتها «العقلانية» المجردة. وبما أننا أعلننا ذلك، فلن يمكننا أن نقول مع مارشال ساهلين إن «الثقافة هي المنفعة». ¹⁵ غير أنه يتعين علينا أن نتساءل حول ذلك الاستقلال الذاتي الجذري للرموز والتمثلات والمصطلحات والمشاعر السياسية التي ننتج تاريخنا من خلالها: «[...] ففي لحمة القرار التركيبي للوعي تظهر أحياناً بعض البنى التي سنطلق عليها تعبير «ضروب من الوعي المصور». فهذا الوعي ينشأ ويتطور ويزول وفقاً لقوانين خاصة به [...] ومن الخطأ الجسيم الخلط بين تلك الحياة الخاصة بالوعي المصور الذي يصمد وينتظم ويتفتت مع حياة موضوع ذلك الوعي الذي يمكن أن يظل ثابتاً طوال هذا الوقت.»¹⁶ وفي مقابل ذلك يمكن أن يتحول موضوع الوعي المصور دون أن يتغير بشكل ملموس، كما يشهد على ذلك جمود بعض التصورات الرمزية؛ ومنها مثلاً الفصل بين اليسار واليمين في الحياة السياسية الفرنسية، والذي نشأ بالمصادفة خلال اجتماع الجمعية التأسيسية في عام ١٧٨٩م ولا يزال معمولاً به، بل وانتقل إلى الكثير من النظم السياسية الأجنبية.

وباختصار يجب أن نتفهم التخيل كبعد يعتمد عليه الحوار الدائم بين الموروث والابتكار، وهو الذي تبين لنا أنه سمة مميزة للتحرك السياسي فيما يتعلق بجانبه الثقافي. وعلى أساس هذا الفهم يكون التخيل أولاً تفاعلاً «لأن الصورة ليست سوى علاقة». ¹⁷ فهو تفاعل بين الماضي والحاضر وإسقاط للمستقبل، وتفاعل أيضاً بين العناصر الاجتماعية أو بين المجتمعات التي تمرُّ علاقاتها من خلال غربال «الوعي المصور» لكلٍّ منهما بالتبادل.

استحالة تحجيم التخيلات السياسية

علينا أن نزيل أي لبس كلما استدعى الأمر ذلك. فالمجتمعات الصناعية «الرشيدة» و«المركزية» و«البيروقراطية» و«المتخصصة من الأوهام» لا تقل تخيلاً عن «المجتمعات

القديمة التقليدية» المفترض فيها أنها تحت سيطرة فكرة سحرية أو دينية عن العالم. يذكرنا بنديكت أندرسون بأن القومية «جماعة متخيَّلة». وكانت الأممية البروليتارية كذلك. وتحتفل البلدان الرأسمالية والمؤسسات المتعددة الأطراف بـ «ديمقراطية السوق»، وهي أسطورة، مختلقة، على غرار الاكتفاء الذاتي عند الرومان،¹⁸ وبإمكانها أن تخلب الأبواب أو أن تبث الطمأنينة في النفوس، وإن كانت لا تتفق حقاً مع سير عمل الاقتصاد المعاصر. ففكرة السوق نفسها تعتمد على تخيل مفاده أن العمل والأرض والنقد منتجات معدة للبيع تشكل سلعة؛ «مما لا شك فيه أن أسواق العمل والأرض والنقد أساسية بالنسبة لاقتصاد السوق. غير أن أي مجتمع يتحمل، ولو لفترة وجيزة للغاية، تأثيرات نظام من هذا النوع يقوم على تخيلات تعوزها الدقة لو لم يكن جوهرها البشري والطبيعي وكذلك تنظيمها التجاري محمياً من أضرار مصنع الشيطان». ¹⁹ وأخيراً ما هي وثنية السلعة التي حدثنا عنها ماركس، إن لم تكن تخيلاً؟ إن الاعتقادات والمذاهب والشائعات والطقوس تظل على أي حال مقومات للحدثة الصناعية، لا يمكن إهمالها.²⁰

وعليه فإن نشاف التخيل يمتص في مجموع المجتمعات حبر التحرك السياسي. ويصبح هذا التحرك في أقصى أحواله ضرباً من الهذيان بالمعنى الإكلينيكي للكلمة. وفي أيامنا هذه أدى اختراع تاريخ استيهامي على أيدي أيديولوجيي مختلف قوميات يوغسلافيا السابقة — عهد دوسان بالنسبة للصرب، وعهد توميسلاف بالنسبة للكروات، و«الحلم الممتد ألف سنة» بالنسبة للسلافانيين، ورجوع الألبان إلى أسلافهم الإيليريين^(٢) — أدى إلى نوع من «العجز المتأصل يحول دون التمييز بين ما يعود إلى الماضي، وما يعود إلى الحاضر». ²¹ وعلى سبيل المثال لا يكف المتطرفون الصرب عن اجترار الكلام عن الفرصة التي ضاعت عليهم في عام ١٩١٨م، ويتصورون المواقف الدبلوماسية المعاصرة وفقاً لتحالفات الحرب العالمية الأولى، ويتخيلون الرئيس الكرواتي تودجمان وهو يمزق أوصال وطنهم بسكين الأوستاشي، ويدينون «المؤمرة الفاتيكانية-الكومنترنية» أو «التهلرية-الفاتيكانية-الكومنترنية» أو «الإسلامية-الفاتيكانية-الكومنترنية»، وهم يلطخون صور البابا حنا-بولس الثاني بصلبان معقوفة، ويتهمون مديرة مستشفى فوكوفار بأنها «منجيلي مؤنث» (نسبة إلى السفاح النازي الشهير الذي كان يُجري تجاربه على المعتقلين).

ومن الممكن أن يقوم التحرك السياسي على الأحلام. ولا يزال الحلم في القرن العشرين وسيلة دارجة في اتخاذ القرار. ففي الفترة الواقعة بين الحربين، تأثرت بشدة حركة كيكويو الوطنية والدينية في كينيا بالأروتى، الحالمين الذين كانوا يتلقون المعرفة من جانب

الروح أثناء نومهم، وأمّنوا بمسيحية الفقر والتنبؤ المزودة بطاقة ثورية كامنة.²² وفي أواخر الخمسينيات كان روبن أوم نيوبي، القائد القومي لاتحاد أهالي الكامبيرون، يسجل بدقة حوليات أعلامه التي استخلص منها أشيل مبمبه كل أهميتها السياسية وكل ثروتها الأنتروبولوجية.²³ وفي زنجبار، كان جون أوكيلو الذي تولى قيادة الثورة في عام ١٩٦٤م، يتمتع بميزة عظيمة، ألا وهي تلقيه تعليماته من رسول إلهي، بل ومن الرب ذاته، وذلك عندما بلغ أوج نشاطه.²⁴ وفي زمبابوي، اعتمد المناضلون من أجل الاستقلال في وادي نهر الزامبيز على الشونا، صانعي الأمطار الذين كانوا وسطاء لهم على صلة بالأسلاف.²⁵ وفي ليبيريا، سمع الرئيس تولبرت صوت الأوحّد يطلب منه أن يعين في منصب نائب رئيس الجمهورية الأسقف الميثودي الذي كان يقود حركة المعارضة المسيحية ضد نظامه.²⁶

وهناك العديد من الأمثلة التي قد تدفع إلى الابتسام أو تثير الحيرة. ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن هذا النشاط السياسي المقرون بالأحلام ليس سوى رواسب تقاليد مألها الزوال. فالحلم كان ولا يزال تاريخياً وسيلة لإحداث التحرك الاجتماعي. ومنذ بداية القرن السابع عشر كانت كتب الاستخارة وتفسير الأحلام الجاوية والمالية (نسبة إلى مالي) تتصور الطبيعة «كآلية مترامية الأطراف معقدة، لكن متلاحمة ويمكن التنبؤ بها». وكانت تنتمي إلى تيار عقلاني ذي مضمون إسلامي قطع الصلة بنظام الممالك ذات المركز الموحد في أعماق البلاد.²⁷ وحتى الآن كثيراً ما يقرر العديد من الشباب المسلمات اختيار الحجاب، فيتباعدن بذلك بشكل نزاعي بقدر كبير أو قليل عن ورع أهاليهن المسالم، ويعتقدن تفسيراً لإيمانهم يدعو إلى الجهاد.²⁸ وهكذا يكون عالم الليل في خدمة الابتكار العقائدي، والالتزام الاجتماعي، بل وأيضاً في تغيير الإدراك، هذا إذا ما قبلنا، مثل أغلب الإخصائين، بأن التأسلم يدخل على الحضارة الإسلامية مقولات فكرية جديدة تحت ستار العودة إلى التقاليد والأصالة. وفي الغرب أيضاً كانت الأحلام «أحد السبل الرئيسية التي أكد الفرد ذاته من خلالها».²⁹

وتظل الأحلام نشاطاً حديثاً، وتتجسد تماماً حالياً في تجربة العولمة. فعندما يشير أوجين وونيو، الكادر باتحاد أهالي الكامبيرون، في نهاية الخمسينيات إلى أنه: «سعيًا من جانبي إلى سبيل لخلاص البساعة، الذين تم إبعادهم بسبب راعيهم الزائف، زارني ذات ليلة في المنام رجلٌ دعاني إلى الذهاب لمقابلة أهيدجو لكي أوضح له أن البساعة ليسوا ماي وجماعته.» فإنه يسجل بذلك تطلعه كأحد الأعيان إلى تعيينه، وذلك في ظل وضع تختلط فيه التصورات المحلية في مجال الأحلام بالمطالب الوطنية وبمخاطر الحرب الباردة.³⁰ غير أن ما أورده ليس له أي صدق خارج حدود بلده. وعلى العكس، أثار السيد مبوما، رئيس

برلمان الجابون انفعالات قوية، تردد صداها فوراً في وسائل الإعلام الأجنبية عندما اختفى فجأة بينما أزمة مايو ١٩٩٠م في أوجها؛ فهل تمت تصفيته على يد أعوان الرئيس بونجو، الذي نسب إليه من قبل موت أحد معارضيه في فندق في ظروف غامضة؟ ليس الأمر كذلك كما أوضحت زوجته الطيبة: لقد هرب عندما وجد أمامه عسكريين مكلفين بحمايته، إذ إنه رأى في المنام في الليلة السابقة الجيش يحاصر مسكنه ويلقي القبض عليه.³¹ والأحلام السياسية تلف من الآن فصاعداً كل الكرة الأرضية بسرعة الحاسوب، كما حبس العالم أنفاسه في أكتوبر ١٩٩٠م عندما باح صدام حسين بأن النبي طلب منه، في الوقت المناسب تماماً، أن ينسحب من الكويت، ولكن على ما يبدو دون أن يكون هناك تواصل في الأفكار آنذاك.³²

ومن الواضح أن الجانب السياسي في الأحلام له أبعاد عبر قومية. وهكذا ظل الرئيس كاوندا في زامبيا معتمداً لمدة طويلة على استشارات العرّاف الهندي الدكتور م. أ. رانجاناتان. كان هذا الأخير قد مر في شببيته بتجربة تأملية نقلته إلى شاطئ نهر مجهول، حيث طيب خاطره رجل أسود عطوف قال له: «سأكون أخاك ذات يوم». وقد انتقل هذا الشاب إلى زامبيا في ١٩٧٤م على أثر رده على عرض للتشغيل، فاكشف أن النهر الذي ظهر له في الحلم لم يكن سوى نهر الزامبيز. ولما كان فكر الرئيس كاوندا الإنساني النزعة قد خلب لب الدكتور رانجاناتان فقد حظي باستقباله له، وتعرف وهو في غاية التأثر في شخص رئيس الدولة على الرجل الذي شاهده في رحلته التأملية. وبينما كان يبوح بأحواله للرئيس، قال له الأخير «أنت أخ لي. ابقْ معي وسنعمل معاً». واكتسب الدكتور رانجاناتان نفوذاً كبيراً لدى قائد كان تجسيداً جديداً لإبراهام لينكولن، وتبعاً لذلك لم تكن الطبقة السياسية الزامبية هي وحدها التي تستشيريه، بل لجأ إلى ذلك أيضاً قادة أفارقة آخرون كان يزورهم بوصفه رسول «أخيه».³³

وقد يصبح الحلم في نهاية المطاف إحدى عمليات العولة الأساسية، التي يتم من خلالها تهجين التصورات الثقافية. فمن قبل، في عهود العصور الوسطى الأولى، أدخلت في المدونات المسيحية أفكاراً وافدة من الشرق أو تخيلات كيلتية وهمجية، على يد الفئات الرهبانية التي «اكتنزت» الأحلام الواردة من جهات أخرى، وذلك طوال عدة قرون قبل الثورة الحضرية والإصلاح الجريجوري، والتحويلات التي طرأت على الإكليروس المنظم، وبالأخص نشأة طوائف المتسولين،^(٣) مما أتاح إمكانية رواج نفس ذخيرة الأحلام هذه.³⁴ وقد يختلط عالم الصور مع قضايا المجتمع الكبرى إلى حد تجسيدها. ومن وجهة النظر هذه فإن الانطلاقة الجارفة للتسويق الانتخابي، والمواجهات بين لاصقي الإعلانات

الدعائية لمختلف المرشحين في الديمقراطيات الغربية تستعيد دون أن تدري الصراعات الأيقونية القديمة. والنزاع البيزنطي بين أعداء الأيقونات والمؤيدين لها في القرن الثامن، خلاف شهير. وتعود حدة ذلك النزاع إلى التحذلق المفرط في التقنين اللاهوتي للأيقونة في المذهب الأرثوذكسي الشرقي. وبطريقة مشابهة تعارك الإصلاحيون والكاثوليك بكل قسوة في فرنسا في القرن السادس عشر على مسرح الصور. ولم تكن تلك «الثورة الرمزية الحقيقية» عائدة إلى جنون جماعي أو عقلانية اجتماعية أو اقتصادية، بل كانت تشكل بالأحرى «دراما سياسية معقدة» و«أحد الأشكال المتميزة للتحرك التنبئي».³⁵ والاستقلال الذاتي للأيقونات كرهان خاص بالنزاعات يكون أقوى بلا شك عندما تحل الصورة محل النص حيثما تتغلب الأمية. «التوراة بالنسبة لمن يعرفون القراءة، مثل الأيقونة بالنسبة للأُميين» (يوحنا الدمشقي) De Imaginibus.

والصور القدسية عند الكاثوليك والأرثوذكس واللوثريين أول أداة لنشر العقيدة بين الجماهير الشعبية، وهي كذلك منذ القرن الخامس عشر بين شعوب ما وراء البحار. وقد حل سيرج جروزنسكي على نحو رائع «حرب الصور» هذه التي امتدت طوال خمسة قرون من تاريخ المكسيك.³⁶ فعندما احتل الإسبان العالم الجديد وزعوا على نطاق واسع صورَ القديسين أو العذراء، وحطموا الأصنام الهندية. وتمثلت أساسًا عمليات الانفتاح على الخارج وتحويل المعاني في عمليات استبدال للصور الدينية وفي تبادلات ملتبسة تولدت عنها «وحدة مصورة» للوطنية، فكانت بذلك «حربًا» وأيضًا مشاركة أو على الأقل تقاسمًا للصور. وبلغ الأمر بهذه الصور حد تقرير الحدود بين الحياة والموت. ولما وجد الهنود أنه لا مناص من أن يسلموا أصنامهم بلا أي تحفظ، فقد صنعوا أصنامًا أخرى زائفة لتهديئة خواطر معذبيهم، وذلك في عهد كان يكفي فيه تسريب قطعة من هذا النوع لدى شخص يراد التخلص منه وإبلاغ محكمة التفتيش بذلك. وإذا كانت حيازة صورة تعني الهرطقة، أو الاهتداء، فذلك لأن هذه الصورة تجسد رؤية حقيقية للعالم. غير أن الغزو سرعان ما أسفر عن تسويات وحالات سوء تفاهم مهَّدت الطريق نحو «سلسلة لا نهائية من التلفيقات المذهبية»؛³⁷ أي نحو صراعات أيقونية، ومنها قضية عذراء جواديلوب التي تقدم حالة نموذجية في هذا الصدد. ففي عام ١٥٥٥م، رأى أول مجمع ديني مكسيكي أن من واجبه انتقاد «الإسراف في التصوير وفي بذاءة الصور»: «في هذا المجال، أكثر من أي مجالات أخرى، يجب اتخاذ تدابير، لأن كل الهنود يريدون بلا تمييز أن يرسموا صورًا دون أن يجيدوا التصوير أو أن يفهموا ما يقدمون عليه، مما يؤدي إلى احتقار عقيدتنا المقدسة».³⁸ وجاءت في أعقاب تلك المناقشات بعد بضع سنوات الاندفاعات الجنونية ضد

الأيقونية في العالم القديم. وقد مهد صدور المرسوم الخاص بالاستخدام المشروع للصور في عام ١٥٦٣م، وكذلك ظهور القوميات الأمريكية، لصحوة القوميات الأوروبية. ربما لم يكن ذلك التمثال مجرد ثمرة للمصادفات لأن المصورات المسيحية — والصور ذات الطراز الباروكي بوجه خاص — ساهمت بشكل حاسم في التوحيد التدريجي للمجال الاجتماعي والتمثلات السياسية والتمثلات الدينية التي لم تكف عن التراكم.³⁹ ولقد اندمج الهنود الحمر في النظام الإسباني بالأخص عن طريق إفراطهم في استهلاك الصور المقدسة، بموافقة المستعمر، رغم سرعة إعادة تفسيرها وخلقها من جديد، والبدء في إعادة صياغتها لتصبح ملكاً لهم، بيد أن «تلك الأشكال اليومية لقيام الدولة»⁴⁰ زادت من الوزن الذاتي للصور، التي غدت متواجدة بشكل دائم واكتسبت طابعاً إنسانياً، حيث أحاطها الإجلال، وإن كان ذلك لم يحل دون مخاصمتها إثر خيبة الأمل أو الغضب أو الإسراف في تعاطي الخمر. «فهي تتعرض للإهانات والجلد وتُصَفَع وتُخدش بالأظافر، وتُحرق بشمعة موقدة، وتُحطَّم وتُنزَع، وتُداس بالأقدام وتُطعن بخنجر، وتُمرَّق وتُقطع بالمقص، وتُعلَّق في ذيل حصان، وتُلطَّخ باللون الأحمر أو بالبراز، وتُمسح بها المؤخرة.»⁴¹ ويكون الطريق قصيراً بين تقديس الصورة ومحاربتها خاصة إذا مر الشخص بتجارب هذيانية ناجمة عن تعاطي المخدرات، أو الجنون الفردي، أو الانحراف الجماعي المنتهك للحرمان. وفضلاً عن ذلك، يمكن أيضاً أن تصبح الصورة الدينية وسيلة للمقارنة السياسية بل وللتمرّد، كما حدث في حالة «العذراء المتكلمة» في كانكوك لدى هنود شياباس في ١٧١٢م أو نوتردام دي جادولوب لدى الثوار المطالبين بالاستقلال.⁴²

ويذكرنا بذلك مثال المكسيك حيث قد يختلط أحياناً «قيام» دولة مع النضال الأيقوني، بل وأيضاً مع النظام الدولي. والغيرة التي يُبديها قادة المملكة العربية السعودية وإيران في محاولة سد الطريق أمام التأثير الضار للبث التلفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية معروفة؛ كما أن المتأسلمين في الجزائر جعلوا من إداة الأطباق الهوائية أحد مواضيع تجنيد الأنصار. وعلى نقيض ذلك يبدي بعض المنتخبين الفرنسيين قلقهم إزاء استقبال الصور العربية في الضواحي التي يمثلونها. ومع أن هذه النزاعات المعاصرة المرتبطة بالعولمة ليست جديدة، إلا أن طابعها لا يختلف عن نشر الصور الغربية، وبالأخص المسيحية من بينها، وذلك منذ عدة قرون. والتقابل بين التقاليد الذي نشأ خلاله عالمانا «المعولم» كثيراً ما كان تقابلاً بين صور لم يكف المستعمرون (بفتح الميم) عن أن يكونوا مبدعيها. فالتمثلات الوافدة من الخارج والمفروضة من جانبه في الكثير من الأحوال، أعيد تفسيرها حسب «الوعي التصويري» المحلي.

ومن وجهة النظر هذه فإن الحيوية التأليفية العجيبة الخاصة بأمريكا اللاتينية، والتي أتاحت لنا إمكانية البرهنة على عمليات الانفتاح الثقافي على الخارج وعلى المعاني، لا تشكل استثناءً. ومن الملاحظ أيضاً أن نشر الأيقونات الكاثوليكية واللوثرية في مجتمع مدغشقر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر أثار اهتماماً كبيراً بمجرد تجاوز «الدهشة الصريحة»⁴³ في الأزمنة الأولى. والواقع أن مصورات القلب المقدس كانت تمثل في نظر أهالي مدغشقر «أرواح الذين أكلناهم»، وهي قناعة شعبية محلية تعود إلى الصدمات النفسية المترتبة على النخاسة. فوفقاً للمعتقدات الشعبية، كان البيض يفترسون الأسرى المرقلين إلى أرجيل مسكارينج بالمحيط الهندي، كما أن قول المبشرين لرعيّتهم إنهم «لا يريدون أخذ أجسام أبنائهم، بل مجرد قلوبهم فقط»، لم يكن ليُطمئنهم بالقدر الذي كانوا يقصدونه. ولنفس تلك الأسباب كان معلمو الدين المسيحي يتحاشون إنشاد مقطع من ترتيل خاص بالقلب المقدس يقول: «فليمُ قلبي حباً لكم». وكانت الجماعات البروتستانتية لا تتوانى عن نشر الشائعة القائلة بأن القساوسة الكاثوليك يقتلون الناس لكي «ينتزعو قلوبهم»، حرصاً منهم على فضح «أعمالهم الشائنة» مع الاكتفاء بنبذ الصور البابوية عن طريق استخدام الفانوس السحري في عرض اللوحات الملونة الكبيرة لجمعية المنشور الديني المستوحاة في الكثير من الأحوال من كتاب رحلة الحاج، وهو المؤلف القائم على العديد من الرؤى المنامية الورعة. غير أن الإصلاحيين لم يفلتوا دائماً من الأحداث المزعجة التي صادفها إخوتهم الأعداء في المسيحية. ففي نهاية ذلك القرن، وُجه الاتهام لجمعية بروتستانتية تأسست في تاناناريف لرعاية اليتامى بأنها ستار لشبكة متخصصة في تصدير أطفال تحولوا إلى عبيد. وقد اتسع مدى تداخل التصورات بشكل غير متوقع في عام ١٨٩١م عندما أدان الأسقف الكاثوليكي من أعلى المنبر إقامة محفل ماسوني بعبارة حافلة بمعانٍ متوارية غير مقصودة أكدت مخاوف السكان الميرينا في مدغشقر من أكل البيض لحوم البشر.

وهكذا يغدو دور التخيلات واضحاً في تشكيل المجتمعات السياسية. ويبقى بعد ذلك تحديد وضع تلك التخيلات. ولا يكفي أن نعتبرها دائماً «لا وعي سياسي» على غرار «الرواية العائلية» مثلاً، التي يستدل عليها لين هانت «تحت سطح خطاب سياسي واعٍ»، شأنه شأن العديد من «الصور غير الواعية والجماعية عن النظام العائلي المتضمنة في السياسة الثورية»⁴⁴. فكثيراً ما يحتل المتخيل مقدمة المسرح ويعود إلى المحركين دون أن ندرك بالطبع طبيعة اللاوعي الذي يرجعنا إليه. وعلى سبيل المثال «توجد السينما في

كل مكان» في مادوراي بجنوب الهند، وهناك عشرات الآلاف من أندية المعجبين بالمثلين موزعة في أنحاء المدينة؛ وتزين صور الممثلين كل حيز؛ وتذاع موسيقى الأفلام عن طريق شرائط التسجيل وتصحح حفلات الزواج، وطقوس البلوغ، والمهرجانات الدينية؛ وتُسمع تسجيلات الحوارات في الحانات والمطاعم، ولا يتردد أصحاب تلك الحانات والمطاعم في المشاركة في تلك الحوارات؛ ويحاكي الشباب نجومهم في أنواع ملابسهم وطريقتهم في تصفيف شعورهم، ويقلد الأولاد الممارك المتواترة في أفلامهم المفضلة.⁴⁵ ومن الممكن أن يقال إن السينما تهياً إطاراً لتجربة «أسلوب حياة، وروح مشتركة يتم التفاوض» حولها باستمرار بين المتفرجين والمنتجين والممثلين. ومن الجدير بالذكر أن الفن السابع الذي عُرف في الهند منذ ١٨٩٦م كان في أول الأمر مجال «تفاوض» بين المستعمر والمجتمع المستعمر، لأن المخرجين الهنود أدمجوا فيه فوراً مصطلحات جمالية مستخلصة من الثقافة الشعبية والمسرح الكلاسيكي، وأوجدوا بذلك نوعاً من الملودراما الملحمية والأسطورية لم يُعرف أبداً من قبل.

وإذا كانت السينما موجودة «في كل مكان» في مادوراي، فهي متواجدة أيضاً في المجال السياسي. وربما يكون من الأفضل القول بأن السياسة نفسها متواجدة في السينما. كما غدت الديمقراطية الهندية بسرعة في بعض المقاطعات على الأقل «ديمقراطية سينمائية». فقد بذلت مختلف الأحزاب جهودها لكي تكسب لصالح مواقفها نجوم السينما القادرين على اجتذاب أصوات المعجبين بهم. واستخدام أداة الصيت مسألة دراجة في حد ذاتها في فرنسا، فالتجمع من أجل الجمهورية أو الحزب الاشتراكي لا يتصرفان على نحو مختلف عندما يدرجان في قوائم الترشيح أسماء رياضيين أو فنانيين مشهورين. غير أن هذه الأمور تذهب إلى مدى أبعد في الهند. فالممثلون-المرشحون يجسدون في حملاتهم الانتخابية أدوارهم السينمائية ويتم انتخابهم على هذا الأساس. ففي ولاية أندرا براديش خاض ن. ت. راما راو (١٩٢٣-١٩٩٦م) الذي أدى دور الأرباب المنقذة في حوالي مائة من الأفلام الناطقة بالتلوجو لغة أهل هذه الولاية، خاض المعركة الانتخابية في عام ١٩٨٣م وهو يرتدي زياً بلون الزعفران، ويستقل سيارة أشبه بمركبة حربية، ونجح في الانتخابات بوصفه أحد الشخصيات الأسطورية في كتاب المهابهاراتا المقدس.⁴⁶ وفي ولاية تاميل نادو المجاورة حول شيفايي جانسان، وبالأخص م. ج. راماشاندران (١٩١٥-١٩٨٧م)، حولاً شبكات أندية المعجبين بكل منهما ورصيدهما السينمائي إلى رأسمال سياسي باعتبارهما من المهتمين بشئون الفقراء وفحلين بدأ من الصفر. وقد أحييا بذلك «طقوس التعاون»⁴⁷ في مخيلة الرأي العام ومن واقع أعمالهما الخيرية، أيًا كان اللبس الكامن وراء ذلك. فالأمر

يتعلق هنا بقدر من المساعدات المتبادلة أو بإعادة التوزيع، يقل عن السعي إلى القيادة والإصلاح ورد الاعتبار المعنوي في مجتمع يشكل فيه كلُّ من الكرم الحاتمي والسخاء مكونات تعريف الفرد.⁴⁸ فالممثل الحاتمي أو رجل السياسة، الممثل يرشد جمهوره وناخبيه، وهو يقترح نموذجًا للنجاح الأخلاقي والمادي يمكن أن يعثر فيه المحرومون على هويتهم. ومما لا شك فيه أن راماشاندران كان الممثل الذي حقق تحول شخصيته على خير وجه إلى أدواره، وحول أدواره إلى شخصيته السياسية؛ فقد كان معجوبه من الشباب مقتنعين بأن حياته كانت على غرار ما شاهدوه في أفلامه، وأنه ما كان يمكن أن يقبل أدوارًا لا تتفق مع قيمه. وعندما أصبح راماشاندران الوزير الأول في ولاية تاميل نادو، تكلف نفس البساطة، وظل يُنظر إليه كقريب، وأخ كبير يمنح حمايته، وأب بل عشيق بالنسبة لبعضهن، فمن المفترض فيه أنه يهتم بكل شخص على انفراد. ومع أن الأداء الحكومي للوزير الأول لم يكن على مستوى مشاعره الطيبة، إلا أن ذلك لم يغير شيئاً في الأمر، ولم يحل دون أن تخلفه المثلة جايلالياها، زميلته في التمثيل وصديقتها.⁴⁹

وهكذا كانت القومية الشعبية الدرافيدية إلى حدٍّ ما نوعًا من المثالية السينمائية الخيالية.⁵⁰ ولكن أليس الأمر كذلك اليوم بالنسبة للقومية الراديكالية الهندية؟ لقد نُظمت الحملة من أجل بناء معبد أيودها مسقط رأس الإله رام المفترض على أوسع نطاق بفضل الوسائل السمعية-المرئية، في وقت كان التلفزيون يحقق فيه معدلات مشاهدة مدهشة للمحمّي الرامايانا والمهابهاراتا في مسلسلين، ويساهم بذلك في التنميط القومي للمحمّتين. وفي عام ١٩٩٠م قام رئيس حزب بهارتيا جاناتا^(٤) بجولةٍ طولها ١٠ آلاف كيلومتر في سيارة اتخذت شكل مركبة أرجون (رامي السهام المؤازر للإله كريشنا) ملتزمًا في ذلك بالصورة المعهودة في التراث ياترا،^(٥) فاستقبل فعلاً بمظاهر الورع الديني الحار، بينما النساء يؤدين رقصة الراس-جاربا الخاصة بالإله كريشنا، والأنصار يلوحون بحرابهم الثلاثية الأسنّة، أو يقدمون جزارًا مملوءة بدمائهم. أما انتماء رام السياسي للقومية الهندوكية، فهو مستقى مباشرة من مواضيع أفلامه من الدرجة الثانية التي يعشقها شبان المدن لكونها لا تقدم لهم كنموذج «الرب الرحيم» المؤلف في العهود القديمة، بل بديله المفتول العضلات.⁵¹

والواقع أن الحالات التي يقال بخصوصها عن حق إن الممثلين السياسيين ليسوا سوى ممثلين يؤدون أدوارًا أو مواقف مسرحية منمطة إلى حد ما وفقًا لمختلف الثقافات، شائعة على نطاق واسع في نهاية الأمر. «فالمسرحيات التلفزيونية» الأمريكية، ومنها جلسات

مجلس الشيوخ في ١٩٩١م للاستماع للقاضي كلارنس توماس وأنيثا هيل التي وجهت إليه الاتهامات، وكذلك شهادات أوليفر نورث، بطل فضيحة إيران جيت، والمبارزة بين نكسون وكيندي في ١٩٦٠م، أو قضية أ. ج. سيمبسون في ١٩٩٦م مثيرة حقاً.⁵² ومن وجهة النظر هذه تضخم السينما والتلفزيونات ما كانت تحققه الملاحم والمسارح بفضل سحر الصورة. وقد برهن كريستيان ماير في دراساته الكلاسيكية أن «الترجيدات الإغريقية كانت ضرورية بالنسبة للديمقراطية الأثينية».⁵³ وفي القرن التاسع عشر تشبّع القوميون في البلقان بالملاحم. ويستلهم إرهابيو الجيش السري الأرمني لتحرير أرمينيا (ASALA) قصائد فارتان الملحمية.⁵⁴ وعلى نفس المنوال كان مناضلو أقصى اليسار وأقصى اليمين الذين جرت بينهم في تركيا مواجهات بالسلح في السبعينيات يتماهون بطلين في الأدب الشفهي الشعبي، وهما على التوالي كاراوجولان وطارخان. كما أن بولنت إسيفيت، قائد حزب الشعب الجمهوري كان معتبراً تجسيداً لكاراوجولان من جانب أنصاره الذين كانوا ينشدون في ذلك العهد العديد من القصائد الغنائية الملزمة إلى حد ما والمعروفة بتأثيرها على كل تلميذ.⁵⁵ وفي سيري لانكا يستلهم السنهاليون أو التاميل في نضالهما شخصيات أسطورية، بينما لجأ الإمبراطور بوكاسا في أفريقيا الوسطى إلى الاعتراف من الأسطورة النابوليونية حتى إنه حاول أن تتم عودته عن طريق جزيرة إلب.⁵⁶ أما سوكارنو، الهاوي الكبير لمسرح العرائس الجاوي الكلاسيكي المسمى واينج كوليت، فقد اتخذ من بيما، وهو من شخصيات ذلك المسرح، اسماً مستعاراً له، كما أنه وصف المناضلة الأولى في الكفاح من أجل «تحرير» إيريان بارات (الاسم الإندونيسي لغينيا الجديدة التي تشكل جزءاً من هذه الدولة) في ١٩٦٢م بأنها سريكاندي حقيقية، وهي من بطلات ذلك المسرح.⁵⁷

وفي النهاية، وكمثلٍ أخير ليس أقل شأناً، كثيراً ما لوحظ أن الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م استعادت شعائر التعزية وتأثيرها، في شعائر إحياء ذكرى مقتل الحسين وأصحابه في سنة ٦٨٠م بكربلاء. ولا يعني ذلك أن سكان المدن الكبرى الذين ثاروا ضد النظام القديم كانوا يستجيبون بذلك لمشاعر دينية فقط. كان اختيارهم سياسياً وواعياً. فعلى سبيل المثال، في يومَي ١٠ و١١ ديسمبر ١٩٧٨م، وبمناسبة التأسوة والعاشورة، أهم يومين في الحداد على الحسين، واجه المؤمنون خياراً عملياً بين المشاركة في أحيائهم في الموكب المعتاد لذكرى شفيعهم الحسين أو الانضمام إلى المسيرات الهائلة في وسط المدينة التي كانت تشيد بالحسين ذاته كمثل يُحتذى، حيث كان المتظاهرون يطالبون برحيل الشاه مجازفين في ذلك بحياتهم. بيد أن أهالي طهران الذين فضلوا الخيار الثاني كانوا

يشعرون بأنهم يؤدون من جديد المشهد المأساوي الذي جرى في كربلاء. كانوا يستلهمون مثال الحسين الصامد أمام الظلم وشقيقته زينب الشاهدة على استشهادها؛ وكانوا يرون في الشاه شخص القائد الخائن شمير خادم يزيد، المسجد لـ «الشیطان الأكبر» الأمريكي.⁵⁸ وقد سبق أحياناً مفهوم مسرحية السياسة لتحليل هذا النوع من الظواهر، بالرجوع إلى الضمانات التي كتبها كليفوردي جيرتس عن «الدولة المسرح» في بالي:

«كان ملوك وأمراء الدولة-المسرح هم المديرون الفنيون، والكهنة والرؤساء، والفلاحون الكومبارس والخدم والجمهور. فعمليات حرق أحداث الموتى المثيرة للاندھاش، وبرد الأسنان، وتكريس المعابد، والحج، والتضحيات الدموية التي تعبئ مئات بل وآلاف الأشخاص وتخصص لها ثروات طائلة، لم تكن وسائل ترمي إلى أهداف سياسية، بل كانت أهدافاً في حد ذاتها، ومبرر وجود الدولة. فمراسم البلاط كانت القوة التي تحكم سياسة البلاط. ولم تكن الطقوس الجماهيرية اختراعاً لدعم السلطة؛ إذ كانت الدولة ابتكاراً لتحقيق الطقوس الجماهيرية. ولم يكن الحكم اختياراً بقدر ما كان تمثيلاً. ولم تكن الاحتفالات الشكل بل الجوهر. وكانت السلطة تخدم الأبهة في حد ذاتها لا أبهة الحكم.»⁵⁹

والواقع أن فكرة المسرح، كما ندركها الآن في الغرب، تفترض علاقة تمثيل نظراً بريخت وهو يتحدث بالذات عن «التباعد» (Verfremdungseffekt) لكي «ينتزع هذا الفن الحاجات اليومية من مجال الحاجات المفهومة من تلقاء نفسها».⁶⁰ غير أن مجال السياسة لا يدخلنا في نطاق التباعد والتعبير بقدر ما يدخلنا في نطاق الاحتفال باعتباره تصرفاً فعالاً؛ فالمعجبون براما سندران في مادوراي، والمشاركون في مواكب مملكة مرينا في منتصف القرن التاسع عشر، وأهالي فلورينسيا المشاركون في الاحتفالات المدنية التي كانت تحدد إيقاع حياة مدينتهم في عصر النهضة، وأهالي طهران الذين حولوا مظاهرات الشوارع في ١٩٧٨م إلى تعزية ضخمة، لا يشاهدون بالطبع عروضاً يقيمون معها علاقات خارجية.⁶¹ إنهم ينسجون تاريخهم من خلال طقوس أدرك هيكل أهميتها في تعليق له على الثورة الفرنسية. وبهذا المفهوم تكون لدى كل مدينة، سواء كانت حديثة وحضرية، طقوسها. وتلك نقطة جوهرية سيتعين أن نعود إليها في الختام.

ومفهوم التباعد غير متواجد في السجلات الثقافية المؤسسة للممارسات السياسية التي تعرضنا لها آنفاً. فالتطابق بين «الممثلين» و«المشاهدين» قوي للغاية؛ إذ إن الأخيرين

يشاركون في حبكة المشهد بهتافاتهم أو ردودهم، وضحكاتهم أو بكائهم، بالانضمام بكل أفئدتهم إلى سحر «الوهم» الذي تكلم عنه الكاتب المسرحي كورناي في القرن السابع عشر. وربما تعين علينا أن نعيد إلى الأذهان هنا أن النقاد الإنجليز يرون أن ارتداء الممثلين ملابس نسائية ينتقص من ذكورتهم، ويهدد بالنيل أيضًا من ذكورة جمهورهم!⁶² ومع أن الأوضاع الحقيقية للتمثليات في أثينا لا تزال غامضة، «إلا أنه يحق لنا أن نعتقد أن [...] المواطنين لم يحضروا هذه التراجيديات كمشاهدين فقط، بل وأيضًا كمواطنين».⁶³ والتفاعل المتبادل بين الجمهور والمشهد في اللودروك الجاوي قوي، وهو يبلغ أقصى مداه في التعزية الإيرانية حتى إن الإخصائيين يرفضون من جانبهم الحديث عن مسرح في الحالة الأخيرة، إذ يصل تأثير مأساة كربلاء مدى يستدعي أحيانًا ضرورة حماية البائس الذي قبل ارتداء ملابس الخائن شمير الحمراء اللون، من الغضب الشعبي.⁶⁴ ويجد مثل هذا الاستثمار في البعد الخيالي امتداده في النوع الميلودرامي الواسع الانتشار حاليًا في آسيا، أو في المسلسلات التلفزيونية الأمريكية واليابانية Soap operas، التي حقق عرضها معدلات مشاهدة مذهشة؛ فالمتفرجون لا يكتفون بتقمص شخصياتها، بل ويعيدون تفسير مواقفهم حسب الأوضاع الخاصة بالمجتمع الذي ينتمون إليه ويعيدون صياغة علاقاتهم الأسرية عن هذا الطريق.⁶⁵

وهناك أيضًا أشكال ثقافية حياتية شديدة الفعالية من وجهة نظر النشاط الاجتماعي دون أن تقرر مع ذلك هذا النشاط. وقد أدرك ميشيل فوكو ذلك جيدًا عندما تحدث عن «الروحانية السياسية» بخصوص الثورة الإيرانية، وذلك في صفحات سرعان ما تعرضت للتفنيد: «كان [الدين] حقًا المفردات والمراسم والمأساة اللازمية التي يمكن أن تودع داخلها المأساة التاريخية لشعب وضع وجوده في الميزان مع وجود عاهلها».⁶⁶ وبينما كان المتظاهرون يقدمون على الخيار الثوري، كانت مرجعيتهم بنية سردية تدور حول فكرة الاستشهاد والإصرار على الحق، وهو مفهوم له مغزى أكثر تعقيدًا مما هو بالفرنسية، يعود بنا إلى العلاقة الجدلية بين الباطن والظاهر.⁶⁷ والشعارات التي رُفعت خلال أحداث ١٩٧٨م للتدليل على إنكار الذات من جانب المحتجين، تعبر عن الإحساس بالزهد لدى من كانوا مستعدين للموت من أجل العدالة، اقتداءً بالاستشهاد في كربلاء.⁶⁸ ومع ذلك فإن فعالية ملحمة الحسين كانت متفقة مع المناسبة. ولنذكر بهذا الصدد أن المحركين الاجتماعيين يمكنهم تفسير هذه الملحمة بنغمة هادئة. ففي الأحوال العادية كان احتفال تجار البازار بهذين اليومين يبدو أساسًا كأداة لصنع الثقة التجارية والمالية، وذلك

على غرار معتقدات الطوائف البروتستانتية الأمريكية الشمالية التي درسها ماكس فيبر، وجمعيات التأمين التكافلية الأفريقية.⁶⁹

والطابع الفوري للطقوس السياسية بوميضها الخاطف يرتبط بما تُحرّكه من أحاسيس وانفعالات وتأثيرات. ولقد سبق أن صادفنا على مدى الصفحات السابقة الكثير من حالات الحقد والخوف، حتى إنه لا حاجة لنا للتأكيد عليها. ولكن نطاق المجال المحرك للمشاعر أوسع فيما يتعلق بالسياسة؛ إذ كثيراً ما يسيل دموعاً لا يفسرها بالضرورة الفزع أو الأسى. ففي مدغشقر في عام ١٨٦١م، عندما عاد الأوروبيون بكى رامادا الثاني وهو يستمع إلى القداس المرتل بمناسبة عيد الصعود، وكان المؤمنون الكاثوليك الأوائل ينتحبون وهم يتأملون صورة القلب المقدس.⁷⁰ وعندما تحررت باريس في أغسطس ١٩٤٤م، انهمرت دموع أهاليها، وكان انتخاب رئيس الجمهورية بالاقتراع العام مناسبة لفيض من المشاعر الجياشة. وفي تركيا ترقرت الدموع في عيون فلاحي الأناضول الأشداء عند ذكر اسم الحزب الديمقراطي الذي حقق الكثير بالنسبة للريف، وأقدم العسكريون على شنق زعيمه عدنان مندريس ظلماً وجوراً.⁷¹ وفي المعبد الإنجليكاني الميثودي، بدا التأثير على الرئيس كلينتون أثناء تقلده منصبه.⁷² ومن المعروف عن الشيعة أن نحيبهم يرتفع عند ذكر الله.

ويجب ألا نتعامل مع ردود الفعل العاطفية هذه باستخفاف.⁷³ وكان اسبينوزا محقاً عندما اعتبر أن المشاعر تشكل «أسباب وأسس» المجتمع السياسي ومؤسسته واضطراباته.⁷⁴ ولم يتقادم الزمن على ذلك القول بالقدر الذي قد نتصوره، ويتعين أن نعترف أن الجانب الذاتي في السياسة يجب أن يحتل مركز الصدارة في اهتمامات العلم السياسي، على الأقل لأنه كثيراً ما يشكل هو نفسه قضية سياسية. وهكذا نوقشت بكل جدية قضية الدموع التي تسيل تقليدياً في ذكرى استشهاد الحسين؛ هل هي مضادة للثورة أو على العكس مقاومة سلبية حافظت على مر العصور على ذكرى شهيدها؟⁷⁵ وقد هيمنت على التاريخ القومي الكيني أزمة الختان الشهيرة التي أثارت المواجهة بين الصفوة الكيكويو والإرساليات المسيحية في سنوات ١٩٢٨-١٩٣٠م.⁷⁶ وفي الولايات المتحدة تحتمل المناقشات حول الأخلاق و«الاستقامة السياسية» والعودة إلى «القيم الأمريكية».⁷⁷ وبالمناسبة يذكرنا بول فين بأن «الثقافة مسألة تفاخر وعلاقة الشخص بشخصه أيضاً، ويمكننا أن نقول إنها مسألة كيان الكائن البشري»، وإن الذاتية «كانت عبر القرون رهاناً تاريخياً يجري التنازع عليه كما هو الحال مع الاعتبارات الاقتصادية أو تقاسم السلطة».⁷⁸

والنظر إلى السياسة من هذه الزاوية ليس أقل أو أكثر من الرجوع إلى أفكار الآباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية، وليس من المؤكد أنه يتعين من أجل ذلك إعادة تنصيب الذات بكل أبهة، بعد أن هزأ بها شطط الفلسفة الحديثة. وعلى العكس، هناك تواصل كبير في التفكير من توكفيل إلى فيبر وفوكو يبرز تاريخ كل ذاتية ويبدل الجهود للتفكير في «تأريخية أشكال التجربة نفسها».⁷⁹ وعليه فإن المسألة ليست مسألة الذات ولا مسألة الفردية؛ لأن هذين المفهومين عاجزان، من خلال عموميتهما، عن تحليل تأريخية التجربة. فهي بالأحرى تأريخية إنتاج الذاتية، وبعبارة أخرى تأريخية إضفاء الذاتية التي عرفها جيل دولوز — وهو يعلق على أعمال فوكو — بعبارات فيبرية إلى حد تحويلها إلى عبارات تكاد تكون محتشمة في نظر المتخصصين في العلوم السياسية. «إن إضفاء الذاتية يعني إنتاج طريق التواجد وأسلوب الحياة».⁸⁰ ومن المناسب التأكيد على أن إضفاء الذاتية أو الفردية ليسا مرادفين للفردانية. فعند التأميل مثلاً، تتحقق «الفردية المتميزة» أو «الفردية المدنية» من خلال علاقة الفرد بأسرته وطائفته والحي الذي يعيش فيه. وهي تسفر في نظر الغربي عن تلك المفارقة المتمثلة في «إحساس شديد بالفردية دون أن يكون هناك مفهوم مجرد للشخص».⁸¹ وعلى النقيض من ذلك يمكن الاستدلال على «روح عامة» وأسلوب حياة له قيمته الاجتماعية، تقوم عليه ذاتية الأفراد. كما أن مفهوم الفرد «الراقي» و«المتحضر» و«المهذب» في جاوة أو «الرجل الخير» أو «الفارس» أو «الإنسان الاجتماعي» (آدم اجتماعي) في إيران، يرسم العلاقة مع الذات التي لا يمكن فصلها عن الآخرين.⁸²

بيد أن المجال السياسي (أو مجال الدولة) يتفاعل بالتبادل وباستمرار مع عمليات إضفاء الذاتية هذه، بما في ذلك عندما تتجلى في صميم الحياة الخاصة. ويقول فوكو بخصوص البحث الذي قام به بالتعاون مع أرليت فارج حول «تفسخ العائلات»: «[...] إنه لشيء مثير أن يرى المرء كيف أن الدولة والحياة الخاصة يتداخلان، ويتصادمان ويندمجان في الوقت نفسه».⁸³ وكان توكفيل قد وجد من قبل أن سلطان الدولة المطلق والاستقلال الذاتي للفرد كانا مترابطين، وأن عملية التفرد تمرُّ عبر ترشيد الأسرة.⁸⁴ وحتى «إذا تعين التخلص من الصورة المبسطة التي ترى أن الفردية تنمو مع نمو الدولة»،⁸⁵ فإن المفهوم الرعوي للسلطة القادم من مصر وأشور ويهوذا قد تبنته المسيحية التي أدخلت عليه تعديلاً وجعلته علاقة فردية بين الراعي وقطيعه، وأشركته، مع الخروج من العصور الوسطى، في تنظيم سياسي جديد، ألا وهو الدولة الحديثة. وقد أوضح ذلك فوكو قائلاً: «لا أعتقد أنه يتعين اعتبار الدولة الحديثة كياناً تطور بالرغم من الأفراد بتجاهل أشخاصهم، وتجاهل حتى وجودهم، بل يجب اعتبارها (أي الدولة) على العكس

بنية متكاملة إلى حد كبير يمكن أن يندمج فيها الأفراد بشرط واحد، ألا وهو إضفاء شكل جديد على تلك الفردية وإخضاعها لمجموع من الآليات المعينة. ومعنى ذلك أن الدولة قد تبدو قالباً للفردية، أو شكلاً جديداً للسلطة الرعوية.»⁸⁶ وقد برهنت الأبحاث الملموسة للمؤرخين الفرنسيين، وأيضاً الأبحاث العقلانية النقدية الألمانية من خلال أعمال كاسيرير وإلياس وبانوفسكي، أن ذلك لم يكن مجرد تجريدات فلسفية. فقد ساهم نشاط الدولة فعلاً في تحديد الفارق بين ما هو عاطفي وما هو عقلائي، وبين الظاهر والظوية، وبين الممارسات الثقافية الشعبية وأساليب الحياة المهذبة بقدر أكبر.⁸⁷ ومن الممكن أن تغذي بالتبادل نواحي إضفاء الذاتية هذه المختلفة لغة السياسة ورموزها.

ومع أننا لا نعرف حتى الآن تفسيراً جيداً لربط الجنس بالعلاقات في إطار السلطة، إلا أنه ربط متواتر مثلاً في العديد المجتمعات، وهو ليس أقل عمليات التجريد الأهلية شأنًا، أو أنه على العكس، مصدر للثمين الضمني للممسكين بزمام السلطة. ولسنا في حاجة إلى الرجوع إلى الأدب الإباضي الذي تهجّم على سمعة ماري-أنطوانيت؛ إذ يكفي أن نستمع إلى بعض الأقوال البذيئة لمناضلين أو منتخبين فرنسيين⁸⁸ لكي ندرك أن الشعبوية في فرنسا التسعينيات لها علاقة بفهم معين للفحولة. وفي ظروف مختلفة، أثارت فزع المحافظين الإنجليز الاستقلالية الاقتصادية للنساء اللاتي يعملن في المصانع والنشاط الديني والخيري للناسكات الميثوديات، فلم يتورعوا عن إهانة تلك «المخلوقات اللقيطة» (وكانت لغة هذا العصر تقصد بذلك المومسات) اللاتي تنضم إلى صفوف الراديكالية العمالية.⁸⁹

وهذه العلاقة بين مفهوم الذاتية والتحرك السياسي دائمة وجوهرية. والسياسة هي نوع، بشكل ما، من المتعة والجمالية. وما يسمى بنبرة تفخيم «ثقافة سياسية» هو قبل كل شيء، وربما فقط، أسلوب سياسي يعطي الإحساس بأنه متلائم مع التخيل الأخلاقي.⁹⁰ ونحن نتوقع من قادتنا، دون أن نكون واعين بالضرورة بذلك، أن تتوفر لديهم مزايا محددة، ويزعم هؤلاء أنهم يتقيدون بها. كان الإغريق يريدون أن يكون القادة وسمين، وأن يحسنوا الحديث، وأن يؤدوا أدوارًا جنسية نشطة.⁹¹ وربط الرومان بدورهم السلبية في المتعة بالعجز السياسي، على الأقل طالما لم ينكر أباطرتهم جهارًا ذلك الرأي غير المبني على استدلال صريح.⁹² غير أن العامة كانت ترجو أيضًا أن يمارس الإمبراطور الكرم الحاتمي الضروري بلا تفاخر، وأن يتخذ وجهًا شعبيًا حتى وإن أغضب ذلك الشخصيات الرزينة والصارمة المنتمية إلى المجتمع الراقي، التي ما كانت تكف عن إبداء أسفها الشديد إزاء ذلك الشعب، المناقض للرزانة والصرامة التي كانوا يتوقعونها منها.

وتلك هي الأسباب التي رفعت الناس البسطاء إلى التعلق ببوليوس قيصر، وأغسطس، وجرمانيكوس، ونبرون، بل وحتى كاليجولا في بداية حكمه، وإلى مقت تيريوس بشدة.⁹³ ويتبنى حالياً معاصرونا بنفس الطريقة مفهوماً أخلاقياً لبلدهم — «اقتصاد أخلاقي» كما كتب يقول جون لوندسيل⁹⁴ — يفرض نفسه على المواطنين وإن كان لا يحظى بالإجماع، ويظل مع موضع نقاش بل ومجال حرب كلامية. ففي أفريقيا مثلاً، كثيراً ما يعتبر الثراء «مؤثراً خارجياً لفضيلة داخلية».⁹⁵ وعليه، يستطيع السادة أن يستعرضوه.⁹⁶ غير أنه يبدو مثاراً للاشتباه بشكل متزايد بتأثير الكشف عن الفساد. وربما كانت إحدى المصاعب في قيام الديمقراطية في أفريقيا جنوب الصحراء ناجمة عن مطالبة الرأي العام لهم بكل شيء وبعبكسه في هذا المجال؛ الحسنات التي تعيد التوزيع من خلال «سياسة ملء البطون»، والتقشف المناسب لحسن الإدارة.

ويعرقل هذا الطابع المراوغ للصفات السياسية الحميدة عمل المحلل؛ لأنه يجد مشقة في تحويلها إلى أشياء وهو يسجلها على الورق. فبوسعه أن يذكر أن فليكس هوفوية بوانيي الرئيس السابق لكوت ديفوار كان يعاني من صغر حجمه بالمقارنة مع موديبو وكيتا وسيكوتوري، وهو وضع ليس في صالحه إلى حد كبير اعتاد أن يعوضه بخطب حققت أرقاماً قياسية. ويقول شاعر الحزب الأوحده وهو يتملقه في عام ١٩٨٥م: «لقد تكلم الشيخ طوال خمس ساعات ونصف دون الرجوع إلى مذكرة أو تجرع كوب ماء أو إعطاء نفسه فترة راحة أمام مستمعيه».⁹⁷ وكانت هذه الإنجازات هي الوسيلة الرئيسية لتذكير العالم بأن رئيس الدولة لا يزال حياً، مهما كانت معاناة الدبلوماسيين الذين يتعين عليهم المشاركة في تلك المناسبات. ولكن هل نحن متأكدون مع ذلك أن المشاركين في مؤتمر الحزب لم يكونوا يشاركونه خفية ما يعانيه من إرهاق للتدليل على طاقة «الزعيم» في فن الخطابة؟ وفضلاً عن ذلك، يبدو أن بول بيا، في الكامرون، لم يتمكن أبداً من التغلب على عيب رهيب يرجع إلى صوته «المسرّع» في مجتمع يعتبر أن الفصاحة، جنباً إلى جنب مع النشاط الجنسي، من خصائص ممارسة الحكم، ودليلاً على امتلاك مبدأ الأيفو⁹⁸ (وهو أداة السحر عند البيتي). ومع ذلك فقد تمكن من الحفاظ على سيطرته على الدولة في ظل ظروف دقيقة للغاية.

وإذا كان المقصود هو التنازل عن التفكير الثقافي الانغلاقية، فإن كل التعقيد ينجم عن كون الصفات السياسية مركزية وشاردة في آن واحد. فمن المناسب في جاوه أن يتباهى المرء بتألقه. فعندما غدا عزل أمنجكورات الثالث وشيكا (١٧٠٣-١٧٠٨م) كان يبدو «شاحب الوجه كالصيني المعاني من المغص»، بينما تغير وجه سلفه أمنجكورات الثاني

(١٦٧٧-١٧٠٣م) عندما كان ناهبًا للحرب. فهل هي مبالغت من جانب كتاب الحوليات في الأزمنة القديمة؟ وهناك ما يدفع إلى الاعتقاد بأن سوكارنو لم يهمل أبدًا هذا الجانب، وأنه استمد نوعًا من الشرعية من نزواته الماجنة في بلد يعتبر قوة الأمير الجنسية ضمانًا لازدهار مملكته.⁹⁹ بيد أن جعل التألق صفة ملموسة وضرورية يعني التقدم خطوة لا يسمح لنا بالطبع بحثنا باحتيازها.

وفي مواقع أخرى توجد عادات أخرى (أو أفكار أخرى على أي حل). فالسنغاليون الذين لا يصابون الحب العدا، يُبرزون مع ذلك الخصال السياسية المتمثلة في الجوم والكرسا والمون. وقد أوضح ذلك ليوبولد سيدار سنجور أمام مؤتمر حزبه في عام ١٩٧٦م.¹⁰⁰

«الواقع أن نزعتنا الإنسانية في السنغال تقوم على ثلاث قيم كبرى، ألا وهي الجوم والكرسا والمون. والجوم [...] هو الإحساس النفسي بالشرف والكرامة لدى إنسان مستقيم يحظى باحترام الآخرين ويتمثل في الأدب. الكرسا يمكن ترجمتها إلى «التحكم في النفس». إنها قوة الروح التي تمكنا من التحكم في غرائزنا وانفعالاتنا وعواطفنا لتوجيهها وإرشادها. وهي أيضًا ذلك الإدراك والذكاء الذي يدفعنا إلى تطبيق المعيار الصحيح بالنسبة لكل مشكلة. وهي أخيرًا التحفظ والاحتشام الذي يدفع إلى تجنب أي شطط، وأي نيل من الشخص، ولو بقدر ضئيل للغاية. أما المون فهو أبعد من أن يعني الاستسلام، إنه ذلك الصبر الفلاحي [...] الذي يعني التماسك والدأب في العمل كما في الأفكار والمشاعر والفعالية.»

وقد استخلص من ذلك انتقادًا للمدينة وبالأخص للموظفين ورجال الأعمال الذين ينقصهم الجوم بفرط حبهم للمال، ويؤكد طيشهم افتقارهم للمون.¹⁰¹ ولكن يجب ألا نكتفي بقراءة سريعة لتلك الأقوال. فالكرسا في ذهن السنغاليين صفة تخص الفرد الكريم المحتد. ولا غرابة في أن يكون هذا الوزير أو ذاك، المنتمي أصلاً إلى طائفة، فظاً ونزقاً، على غرار ما تقوله الشائعات بخصوص السيد حبيب صيام أو السيد إيبا در صيام. وعلى العكس فإن «تحفظ» الرئيس عبده ضيوف يلهم كتاب السير المجدة.¹⁰² ومع ذلك، فمن المناسب ألا نتغاضى عن استخدام المحركين لذلك السجل، وبالتالي التفاوض الدائم الذي يواصلونه مع «الاقتصاد الأخلاقي» في بلدهم. فالسيد عبده ضيوف يحرص على اختيار

رئيس وزرائه من بين «أرباب الطوائف»، ولو من أجل ألا يثير تخوفه منه أو أن يسعى من أجل أن يخلفه في منصبه؛ كما أن تنديد سنجور بشطط المدينة يقصد به التذكير بأنه بطل ثورة اجتماعية سلمية ضمنت سيادة مناطق البلاد الداخلية والطرق الدينية على الصفوة المكونة من المولدين البيض في الخمسينيات.

والشعبوية التي انتقدنا أيديولوجيتها الثقافية الانغلاقية — ومنها على سبيل المثال الحركات الإسلامية والحزب القومي الهندوكي — تستخدم على نطاق واسع المزايا المرتبطة بممارسات الكرم الحاتمي، وذلك باللجوء إلى «استراتيجيات خيرية»¹⁰³ فعلية. ولعلهم يستمدون جانبًا كبيرًا من قوتهم من سجل إضفاء الذاتية هذا، الذي سيكون من الخطأ اعتباره مجرد إعادة توزيع مادية لصالح ناخبهم؛ فهو أيضًا إكرامية رمزية أو أخلاقية تستجيب لتوقعات ذات طابع معنوي أو ثقافي، ومرتبطة بالجانب التخيلي، الذي يصعب تحديده بدقة لهذا السبب.

والمجتمعات الديمقراطية والبيروقراطية لها هي أيضًا أسلوبها السياسي المكوّن من خليط عجيب من التمثلات الموروثة من التاريخ ومن تأثيرات الموضة. فهناك من جانب «القوة الهادئة» للذاكرة والواقع المحلي، وهناك من جانب آخر عنفوان وديناميكية الشباب وممارسة الرياضة أيضًا إذا أمكن. ويتعين على السياسي المحنك ترأس المآدب الجمهورية، والمواظبة على حضور الحفلات التشريعية، ولكن الظهور أيضًا في زي يبدو مسترخيًا، مصحوبًا بالأسنان المشرقة، والتظاهر بأنه فوجئ بتصويره بلباس البحر، ولماذا لا؟ والذهاب لاجتماع عام باستيقاف صاحب سيارة في الطريق العام مثل إدوار بلادور^(٦) في ١٩٩٥م. والتصريحات التي أدلى بها بعض الشباب المناصر لجاك شيراك عشية انتخابه لرئاسة الجمهورية تؤكد أن الزعيم المنتخب بالاقتراع العام يتم اختياره أيضًا وفقًا لبعض المزايا التي تُنسب إليه:

«انتخب شيراك لأنني أحبه؛ فهو جميل وله هيبه، وهو يبدو مثاليًا في صوره عندما كان شابًا. كان من الممكن أن أضاجعه في هذه السن، بل وحتى الآن على أي حال.»

«شيراك لطيف، له رأس مهرج، وأنا أحب ذلك. إنه الحرية وشرعية الحشيش. ألا تعتقد؟ إنه يجعل الإنسان يحلم على أي حال.»

«الأسرة، هذا هو المهم. من الواضح تمامًا أن زوجة شيراك مهووسة تمامًا وفقدت نضارتها إلى حد ما. رجل آخر غيره بوسعه أن يطلب الطلاق. شيراك، لا. لم يتخلَّ عنها. وحتى ابنته، لقد عثر لها على عمل.»¹⁰⁴

وتؤكد هذه التعليقات مرة أخرى بتنوعها المثير للضحك الطابع المتناقض بل والنزاعي للمعالجة الذاتية في المجال السياسي. فهي ليست تعبيراً عن ثقافة متأصلة في أعماق المجتمع بقدر ما هي إنتاج مستمر ومنتذبذب، يشدد الخلاف حوله، خاصة وأن المبادرة تعود في الكثير من الأحوال إلى جماعات تابعة مثل العبيد المعتوقين في الإمبراطورية الرومانية، والحرفيين والعمال «الراديكاليين» في إنجلترا في عهد الثورة الصناعية، والمنقبين عن الماس في زائير موبوتو، وبروليتاريا ميناء سورابايا في جاوة والطوائف الدنيا في الهند.¹⁰⁵

وفضلاً عن ذلك فإن سجلات المعالجة الذاتية متناقضة أساساً وإن تدرت جميعاً برداء «التقاليد» و«الثقافة»؛ إذ إن هذه الخاصية ليست سوى انعكاس لطابعها الزائل. فالجافانمرود (الفرسان) في طهران، بدءاً بسلام حسين كراباشتي عمدة المدينة، يحظون بالاحترام بوصفهم من الكرماء، كما أنهم مهابون لـ «غلظة رقابهم»، واللجوء المعاصر لهذا الأسلوب غداً من أبرع ما يمكن.¹⁰⁶ وفي اللودرك الجاوي، يجسد الدور المحظور للممثل المتنكر في زي نسائي القواعد التقليدية للكياسة والذوق الرفيع التي تزدريها إلى حد ما بروليتاريا سورابايا المتمسكة بالقيم البوهيمية والرجولة، وإن كانت ترجو أن يقتدي شباب حياها بذلك في علاقاتهم مع من يكبرونهم في السن.¹⁰⁷ كما أن روح الانضباط، والزهد في المأكل والمشرب، والتعاون المتبادل التي كانت تنشرها الميثودية، و«طقوس التضامن» الخاصة بالراديكالية العمالية، لم تكن تحظى بإجماع العمال الإنجليز، إذ كانت لدى الحرفيين تطلعات أكثر «أرستقراطية»، كما أن كلاً من الفسق والإسراف في تعاطي الخمر والإجرام، يطرح معايير أخلاقية مختلفة.¹⁰⁸ وأوضحت أيضاً الدراسات الكلاسيكية لجون بيت-ريفرز أن اللبس في الصفات الأخلاقية ناجم عن أنها تقول طواعية إن جوهرها ديني مع اعتمادها على التفاعل المتبادل بين الشركاء الاجتماعيين؛ فكرامة رب العمل هي قبل كل شيء من فعل العملاء الذين يحترمونهم. و«الحسنة» عند المريخا، أي القوة واللباس والخصوبة بل والقداسة التي تشكل معاً فضيلة الملوك الأبطال، ليست واقعاً في حد ذاته بقدر ما هي ثمرة ممارسات الرعية وخذعة ثقافية: «ما ينجم عن اللبس المتضمن في مصطلح الحسنة هو إمكانية تصويره على أنه صفة طبيعية يمتلكها من هم أرفع منزلة، وميزة مفيدة لمن هم أقل شأنًا: والواقع أن هذا الوهم ناتج عن تصرف عكسي: إنه الهيئة [...] المقدمة من الأقل شأنًا للأرفع منزلة.»¹⁰⁹

وتلقى تلك المعالجات الذاتية المزيد من الصدى على النسيج الاجتماعي مما يستدعي إعادة تعريف الدولة وأتباعها، بل وحتى إعادة تصور تأسيسها. والواقع أن هذه المعالجات الذاتية تطلق العنان لتماثلات تزعم أنها الأصل بالرجوع إلى الدم، والمني، والأرض، والهوية،

والأصالة. وهي بهذا المعنى عمليات إضفاء للذاتية تتشابك مع التقاليد، وتعتمد عليها استراتيجيات الهوية في المجال السياسي. وهي تصبح شديدة التأثير عاطفياً بل واستيهامية ومثيرة للهلح المرضي، وتنتهي بتخيلات مشنومة عن النقاء. وعندئذٍ يلوث الآخر طهارة الجماعة والسلالة والأمة والطائفة والإيمان. والإحساس بهذا الخطر يتم من خلال خفايا الجنس وكذلك خفايا الموت. والتماس نقاء الهوية بلا طائل يتم في ظروف اجتماعية محددة ومعقدة. غير أن هذا السعي يمكن أن يتحول إلى معادلة تبسيطية مفاجئة تظهر تفوق وكمال الذات عن طريق الحط الجسدي للآخر وتحطيمه رمزياً. وذلك هو مغزى التعذيب الحديث الذي لا يهدف إلى استخلاص معلومات أو اعترافات، بل إلى خلق العدو وتطهير المجتمع من عناصره الدنسة وتحطيم إنسانية الهدام.¹¹⁰

ولما كنا قد توصلنا إلى تلك الحدود القصوى لسياسة الهوية، فإننا ندرك على نحو أفضل كيف ينساق المحركون في تخيل يشكل «عنصرًا مستقلاً ذاتياً في الحياة الاجتماعية».¹¹¹ وكثيراً ما يتم إبراز قيام عناصر محرّكة عقلانية باستخدام التخيل كأداة. غير أن الفكرة التي عرضها مثلاً بيير أنسار حول «إدارة الانفعالات السياسية» تقليصية. فلا يكفي التساؤل حول «إنتاج إشارات محرّكة للمشاعر ترمي إلى استهواء أحاسيس ملائمة»، ولا إثبات كيف تحافظ السلطة على بقائها «بالحفاظ على الانفعالات المناسبة».¹¹² ولا يعني ذلك أن هذه الجوانب تشكل كماً يمكن إهماله. فالنظم الملكية المطلقة في أوروبا والحكومات الشمولية في القرن العشرين تملقت وكثيراً ما تلاعبت بالمؤثرات السياسية لدعم مراكزها. وقد حرص جان-ماري لوبن على تعيين «مسئول للتظاهرات الكبرى مكلف بالإخراج والجانب الجمالي»، عكف على تغيير أسلوب الاجتماعات العامة للجبهة القومية باستلهاهم تقنية المبشرين التلفزيونيين الأمريكيين، وذلك برفع أعلام الأقاليم الثماني والثلاثين في ظل العهد الملكي القديم «كرمز لتأكيد وترسيخ معارضة الجبهة القومية للتقسيم الإداري الحالي للمناطق» في فرنسا، وبوضع محاربين قدامى أسفل المنصات «تكريماً لمن ناضلوا من أجل فرنسا، ولإنكار الخطاب الذي يصورنا على أننا حزب التعاون مع الأعداء»، وبتزويد القاعة بمكبرات للصوت تصدح بموسيقىات هاندل وبيتهوفن وفردري: «هناك بعدٌ مقدس في السياسة نسيتة الأحزاب الأخرى. إننا نحاول العودة إلى تلك الأبهة في الاحتفالات، ومن هنا اللجوء إلى اللون الأبيض المعبر عن النقاء. الناس في حاجة إلى ذلك. يجب تزويد السياسة بالأحلام».¹¹³ وليس هناك ما هو أفصح. وعلى أي حال فإن استراتيجيي الأحزاب الأخرى لا يتصرفون على نحو آخر، ويستعينون

بمستشارين في مجال الانطباعات الذهنية، الذين قد يكونون أقل موهبة أو أكثر تحفظاً بخصوص هذا النوع من التأثيرات والأحاسيس والرموز السياسية التي يودون تحريكها. على أن كل ذلك لا يفسر على أي حال لماذا يستجيب الأفراد والناخبون والمناضلون لتلك المؤثرات السياسية التي تُعرض عليهم. وفضلاً عن ذلك، فإن المسؤولين السياسيين وخبراءهم يخضعون بدورهم للتخيلات التي يبذلون الجهود لاستخدامها بهدف تأكيد الانتساب. والقادة الإيرانيون الذين استخدموا اللون الأحمر، لون يزيد للبطاقات الانتخابية المعارضة، واللون الأسود، لون الشيعة، بمناسبة الاستفتاء الدستوري في عام ١٩٧٩م، هل كانوا بعيدين عن نموذج كربلاء؟ هل كانوا من الوقاحة أو الغباء بحيث يتصورون أن الذي حقق منذ فترة وجيزة إحدى أعجب الثورات على مدى التاريخ سيقبل الانقياد بتلك الطريقة الفظة؟ والأرجح أن اللون الأحمر عند المعارضة كانت له قوة البداية بالنسبة لهم. ونجد هنا من جديد النقاش الذي صادفناه بخصوص الهويات الأولية، ومنها بالأخص الطائفية في الهند. ولنفترض أن القادة القوميين لجئوا عمداً إلى صنع الوعي الإسلامي أو الهندوكي لكسب المزيد من المؤيدين اعتماداً على إدخال نظام الاقتراع العام. ولكن يتعين أيضاً أن يستجيب الناخبون لمسعاهم ... وقد تجاوز مارك بلوخ بشكل جيد تلك المعضلة الزائفة بدراسة أصول «اللمسة الملكية» في فرنسا وإنجلترا؛ فلكي تفرض نفسها مؤسسة ما على شعب بأسره، يجب أن تكون مدفوعة من جانب تيارات عميقة للوعي الجماعي؛ وفي المقابل فإن تمكن عقيدة غامضة إلى حد ما من التحول إلى طقوس منتظمة، يحتاج إلى بعض الإيرادات النيرة التي تساعد على التشكل.¹¹⁴

وهكذا يتعين «تحليل حالات الانفعال في حد ذاتها»،¹¹⁵ وفهم لماذا وكيف ينقاد أناس طبيون في رواندا، ومؤمنون بالمسيحية، وقيمون علاقات حسنة مع جيرانهم، كيف ينقادون وراء ما توعد به إذاعة راديو الألف تل، لكي «يشوفوا شغلهم» حسب هذا التعبير الفريد، والمفهوم على ما يبدو بالنسبة لكل فرد، والذي استخدمه محركو عملية إبادة الجنس، فيقطعوا بالسواطير معارفهم وزملاءهم في موجة عاتية من الضراوة غير المعقولة، أو يعرضوا عليهم موتاً «فاخراً» بإطلاق الرصاص إذا كان بوسع هؤلاء شراءه، ويلقوا الأجسام، الحية أحياناً، في المراحيض أو يتركوها لتنهشها الكلاب. فهذا هو التخيل السياسي في منطقة البحيرات العظمى، الذي تجاوز بعض مرامى سادة كيجالي الجدد، مهزومي سلطة الهوتو التي قد تكون مؤقتة، أو قلوب المنظمات الإنسانية الرحيمة؛ كلاب متخمة بلحم البشر، وجيران تكتشف لديهم (أو يظن أنها اكتشفت) حاجيات الأقارب الذين ذبحوا، ومن بقوا على قيد الحياة الذين ستحوم دائماً حولهم الشبهات، ومنتصرون

خبلتهم الآلام يقودون شاحناتهم وهم مخمورون، ويتامى من نوع خاص.¹¹⁶ وباختصار، قدر كبير من الانفعالات يتم إدارته، ولكنه بالطبع ما هو أكثر من ذلك إلى حد ما. والواقع أن ما يجب أن يلفت أنظارنا ليس قيام صدام حسين بتوجيه تحيته مثلاً لـ «انتصار العراق المعنوي» في ٢٦ فبراير ١٩٩١م، ودفعه المسئولين عن الدعاية إلى إعلان أن «الحرس الجمهوري حطم العمود الفقري للمعتدين وألقى بهم خارج الحدود».¹¹⁷ كما أنه ليس أيضاً احتمالاً لتصديق العراقيين لما جاء في هذا الخطاب، لأن عدداً منهم لم يقبل ذلك وأعلن تمرده. إنه بالأحرى استمرار مساندة هؤلاء العراقيين إن لم يكن لصدام حسين فعلى الأقل لنظامه، وقبولهم هذا الكلام الرنان، وهم يعلمون تماماً أن بلدهم هُزم فعلاً بأفزع طريقة على أثر رهان مجنون.

لقد تظاهر بول فين بالتساؤل حول إيمان الإغريق بأساطيرهم، فأوضح أن ذلك لم يكن القضية لأن «الثقافة، ليست زائفة، وإن لم تكن صحيحة أيضاً».¹¹⁸ والطفل البالغ من العمر اثنتي عشرة سنة، والذي كان يؤدي دور جورج بوش في داكا وسقط على أثر إصابته بالحجر الذي قذفه به زميله في التمثيل المتقمص شخص صدام حسين، كان يعلم تماماً أنه ليس جورج بوش. وينطبق ذلك أيضاً على الكبار الذين كانوا يتابعون المشهد ويطلقون بالطبع صيحاتهم، ولم يحل ذلك دون موت الصبي.¹¹⁹ وينتمي التخيل إلى منطقة الظل الواقعة بين الصحيح والزائف التي يكشف عنها «التأثير المزدوج» (مارك بلوخ) لاستخدام الأداة والقبول بها. وبعبارة أخرى يقوم التخيل على مبدأ اللبس الذي يراعه عند الاقتضاء المحركون السياسيون. فالكاتب المسرحي بالجبهة القومية يصيح بمكر لا يخلو من نكاء: «إنهم يشبهوننا بالنازي لأننا نضع فوق منصاتنا أواني مشتعلة. هذه حماقة، هل تهاجمون الألعاب الأولمبية لنفس السبب؟»¹²⁰

التخيل – مبدأ اللبس

فلنعد مرة أخرى لتلك النقاط حيث إنها حاسمة. التخيل مركز للانفعالات والجماليات والأخلاق والنشاط الرمزي، وهو بحكم تعريفه مجال لبس وتعريف فوري. وبما أنه يتم الاعتراف بوضعه المركزي في الممارسات السياسية، فإننا ندرك أن تلك الممارسات تكون هي أيضاً ملتبسة.

بيد أن خاصية السياسة هذه غير معترف بها، سواء من جانب المحركين – فهم يدعون في أغلب الأحوال أن دافعهم مثل أعلى، حتى وإن كان عقلياً أو مفيداً – أو من

جانب العلم السياسي الوضعي والنفعي أساساً.¹²¹ فالناخبون الذين يهزءون من انتهازية قادتهم ويستاءون من فسادهم ليسوا أكثر استنارة؛ إذ إنهم يأملون تحقيق الطهارة عن طريق هؤلاء رغم كل الحقائق. والواقع أن ملحقات العالم الحديث الرئيسية بلغت حدًا من اللبس تاه معاصرونا وسطها عن طيب خاطر. وتشهد على ذلك المناقشات الموجهة في أوروبا واليابان والولايات المتحدة حول المسؤولية عن الجرائم ضد البشرية التي ارتكبت أثناء الحرب العالمية الثانية.

غير أن المعارك ضد الاستعمار في آسيا وأفريقيا لم تكن أوضح. فمقاومة أهالي هذه البلاد لم تستبعد أبدًا تعاونهم؛ إذ تحولت بعض الشخصيات أو المجتمعات بسرعة من موقف إلى موقف آخر. وقد رأينا من قبل أن النظام الاستعماري يعتمد على حالات «سوء التفاهم الفعالة» التي تؤدي إلى «صيغة تفاوض حول الواقع» بين الحكام (أو المبشرين) وسكان البلاد.¹²² وهكذا يحقق كل طرف من الأطراف تخيله الخاص، في أغلب الأحوال عن طريق الاحتفال الضمني بتسوية تتم أحياناً بعد مواجهة كان من الممكن أن تؤدي إلى اضطرابات حقيقية طويلة الأمد. وقد سبق أن لاحظنا أن تلك التفاعلات اليومية المتبادلة ناشئة عن تخيلات مشتركة جزئياً على الأقل — تخيلات التنمية والتقاليد والقومية — بما في ذلك عندما كفت ضروب سوء التفاهم الاستعمارية عن أن تكون فعالة وتردت في حروب بشعة. وهكذا تظل الذاكرة التاريخية تحكم العلاقات بين فرنسا والجزائر أو فيتنام بعد عدة عقود من إعلان الاستقلال. والواقع أن المطلب الوطني كان ملتبساً بقدر ما كان الاستعمار نفسه؛ فهو في آن واحد سعى إلى الحرية والكرامة، وعزم على الإثراء وعلى الارتقاء الاجتماعي، وإقامة نظام لامتساواة وظلم من جديد، بل وتبني مشروع إمبريالي مأخوذ عن البلد المستعمر على حساب الشعوب المجاورة. فقد تعاونت في أفريقيا نفس الحركة التاريخية مع المحتل، ونالت تدريجياً من نفوذه في الفترة الواقعة بين الحربين، وتغلّبت عليه في نهاية الأمر، وحوّلت موارد البلاد الاقتصادية لصالحها، أولاً تحت ستار التأميم، ثم من خلال التحرر الاقتصادي والخصخصة التي طالب بها مقدمو القروض الدوليون. والاستقرار الواضح للنخب السياسية يشهد في العديد من الحالات على تواصل مختلف مراحل قيام الدولة.¹²³ وحتى المسلك في النضال ضد الأبارثيد لم يتخلص من شكل من أشكال أفلام رعاة البقر العنصرية التي حرص الأدب التقليدي على تقديمها. وقد حللت شولا ماركس في دراسة لها متعمقة «التباسات التبعية» في أفريقيا الجنوبية: التباس الدولة، والتباس القومية، والتباس الطبقات والوعي الطبقي، ومن بينها «سياسة

إنارة التوتّر» التي يتبعها الزعيم بوتلويزي ليستخلص منها نتيجة محفوفة بالمخاطر.¹²⁴ وهناك إحساس غامض في بعض أنحاء أفريقيا جنوب الصحراء بذلك التواصل المقلق من الاستعمار إلى مرحلة ما بعد الاستعمار.¹²⁵

أما الثورة فهي أيضًا مملكة الوضوح والغموض. ويتجلى ذلك في المصاعب التي يصادفها المؤرخون والمتخصصون في العلوم السياسية لتبين أنصبة كلٌّ من التواصل والتصدع. وفي رأيي تكفي أن الثورة الفرنسية تحولت طرأ على المركزية الملكية، ويمكن قول نفس الشيء بالنسبة للنظام السوفيتي في روسيا وجمهورية الصين الشعبية والجمهورية الإسلامية في إيران أو الجمهورية الأتاتورية في تركيا.¹²⁶ وفي عام ١٩٦٤م، أسرف المتمرّدون الكونغوليون في اتباع الطقوس البيروقراطية للنظام الذي كانوا يريدون إسقاطه، وذلك رغم إيمانهم بقيام الآخرة بعد ألف عام من عودة مملكة المسيح ونزعتهم الهدامة. فقد نبه ماليمبي، رئيس «حكومة مانبيما-كيفو الثورية»، نبه الموظفين إلى أنه لن يستقبلهم إلا «مزودين بتصريح تسلّموه من رئيسهم المباشر، بناءً على موافقة السكرتير العام الإقليمي والسكرتير العام». وأضاف إلى ذلك أنه «إذا لم يكف من الآن فصاعدًا هؤلاء الموظفون ذوو النزوة الحماسية عن تخطي حقوق الرؤساء، فستتخذ ضدهم إجراءات رادعة».¹²⁷ وقد بيّن لنا تحليل القومية والإسلام عامة أن التضاد والرقص يمكن أن يكونا وسيلة لتملك مفاهيم الخصم وقيمه ومؤسساته.

لقد آن الأوان إذن للإقرار بأن اللبس سمة جوهرية ملازمة للسياسة. وربما لا تساعدنا في ذلك المفاهيم الرائجة في الجامعات الغربية. غير أن بعض السجلات الثقافية في المجال السياسي تفوح منها تلك الخاصية التي نعتبرها مشكوكًا في أمرها. فالمواطن الإسبارطي اليافع كان عليه أن يتعلم خلال تدريب قاسٍ ألا يراه أحد، وأن يسرق خلسة، وأن يتسلل دون أن يلاحظ إلى الحدائق والولائم، وأن يلبد في النهار ليهاجم أثناء الليل، وألا يمكّن أحدًا أبدًا من إلقاء القبض عليه، وأن يفضل الموت على الاعتراف بالسرقة، حتى وإن كانت السرقة جزءًا من الواجب المفروض عليه. كما أن ترقيته إلى مرتبة المواطن كانت تقضي، بشكل مفارق إلى جلده بلا حدود، مع أنه عقوبة مُخلّة بالشرف يُعفى منها الرجال الأحرار وتخصص للآخرين. وكان الفتيان من الإسبرطيين يُجلدون بشكل خاص عندما تتم مفاجأتهم وهم يسرقون أشياء تافهة؛ وذلك عقابًا لهم، لا على السرقة ولكن لعدم مهارتهم.¹²⁸ وعلى غرار القنص والصيد، كان ما يُسمى الميتس *métis* عند الإغريق القدامى «يأتي في مقدمة النشاطات التي تقتضي أن يتعلم كل إنسان كيفية التصرف

في مواجهة القوى المعادية الشديدة البأس التي تستعصي السيطرة عليها، ولكن يمكن استخدامها رغماً عنها، دون مواجهتها بشكل مباشر، وذلك لتحقيق المشروع الذي جرى التفكير فيه ملياً، بطريقه غير محسوبة أصلاً.

«في كل حالات المواجهة أو التنافس [...] يمكن تحقيق النجاح بطريقتين؛ إما بتفوق القوة في المجال الذي يدور فيه الصراع، حيث يحقق الأقوى النصر، وإما باستخدام وسائل من نوع آخر، يتمثل أثرها بالذات في قلب نتائج المباراة وجعل النصر من نصيب من كان من المفترض أن يهزم بالتأكيد. وهكذا فإن النجاح الذي يحققه الميتمس يكتسب معنى مزدوجاً؛ إذ يمكن أن يثير ردود فعل عكسية، حسب الأحوال. فقد يُنظر إليه على أنه نتاج تزوير لعدم احترام قواعد اللعبة، كما أنه قد يثير الإعجاب، خاصة وأنه كان مفاجأة شديدة لأن الأضعف وجد في ذاته، على عكس ما هو متوقع، ما يكفي من الموارد لجعل الأقوى تحت رحمته. بيد أن الميتمس تتجه من خلال بعض أوجهها نحو المكر المعتمد على الغش والكذب الغادر والخيانة، وهي أسلحة محتقرة يلجأ إليها النساء والجنباء. ولكنها تبدو من جوانب أخرى أثنى من القوة، فهي بطريقة أخرى السلاح المطلق، والوحيد القادر على ضمان الانتصار والسيطرة على الآخر في كل الحالات، وأياً كانت ظروف الصراع.»¹²⁹

وتعد ديزني بولم مقارنة بين الميتمس الإغريقي وما يقوم به مخيب الأمل (trickster) عند الباحثين الإنجليز في مجال الفولكلور، حيث يؤدي مخيب الأمل هذا في الحكايات الأفريقية الدور الرئيسي، رغم تنوع تجسيدات التي تكتسب معنى كونه أرنباً برياً أو عنكبوتاً أو ولدًا ماكراً. وتتمثل تلك الشخصية في صور مفارقة «لمخلوق فاقده المهارة لا ينجز المهمة المستحيلة إلا ليفشل في اللحظة الأخيرة». «فالخدعة لا تنتصر، في الحكايات على الأقل، إلا إذا أدت إلى إنقاذ البريء، أو فضح الجاني أو رد اعتداء». ويتميز مخيب الأمل «بمهارته في استغلال الظروف، وبالأخص عن طريق إحلال غيره محله، ليقلب الوضع لصالحه»، وذلك بفضل «مرونته» و«ريائه» و«كيد» و«تكره»، وهو يحظى بإعجاب الجمهور، وإن كان يثير مع ذلك «مشاعر معقدة» تجمع بين الاستحسان وإثارة لبه، وإن كان يثير مع سلوكه الكره في الكثير من الحالات.¹³⁰ وكثيراً ما يتخذ الشخص المؤثر سياسياً أو اقتصادياً في أفريقيا المعاصرة مسلك مخيب الأمل — سواء كان رئيساً للجمهورية أو وزيراً أو متنبياً، أو تاجرًا، أو قاطع طريق، أو نصاباً، أو تاجر مخدرات

أو مهاجرًا — فيقلب تحالفاته ويخدع الخصم، ويستغل الساذج، ويلجأ إلى التهرب من الجمارك ويعبر الحدود خلسة.¹³¹

وعلى نفس المنوال، تقضي عقلية تاجر البازار الإيراني أن يكون حساسًا، وأن يجيد التصرف، وأن يتقن أناقته الملبس، إذ كيف يتصرف الجافانمارد (الفارس) عندما يرى رجلًا يمر وبيده سيف، يأخذ منه وعدًا بالأقول شيئًا لمطارديه، سوى أن يغير مكانه حتى يمكنه أن يعلن لهؤلاء أنه لم يرَ أحدًا «منذ أن جلس في مكانه هذا».¹³² كما أن المذهب الشيعي يسلم للمؤمن بإمكانية كتم إيمانه عند الضرورة، وتلك هي التقية أو الكتمان الذي أفزع المخبر السري الذي تعرضنا له باستفاضة في بداية هذا الكتاب. والدبلوماسيون ورجال الأعمال الغربيون يتخبطون في مفاهيمهم المتعلقة بالاستقامة والثقة، والتي تدفعهم إلى النفاق والكذب والإحساس بالخطأ. فالمتعاملون معهم رضعوا لبن الخداع والتضليل منذ نعومة أظافرهم، ويعتبرون ذلك خصلاً طيبة أو أسلوباً لا غنى عنه في مجال الأعمال وشئون المجتمع. وهكذا تستعين اللغة الجارية في إندونيسيا باستعارات مسرح العرائس والقناع الشائع في الدراما الجاوية التقليدية (الوايانج) للحديث عن التصرفات السياسية والطابع العادل لتبديل الموقف، وهو ما نعتبره في عُرفنا خيانة أو تراجعاً فاضحاً.¹³³ ووفقاً للفكر الصيني الكلاسيكي يبرر البرود ما نسميه الانتهازية. وتتصح حكمة طاوية: «اترك قلبك يتحرك في حد البرود والتجرد، واربط أنفاسك الجياشة باللامبالاة العامة. ولو تابعت حركة الأشياء التلقائية دون أن تسمح بتفضيل فردي فسيكون العالم بأسره في سلام.» علمًا بأن هذا «الدرس في مجال انعدام الطعام» يصلح للسياسة، كما جاء بوضوح: «بفضل بروده [...] يكون للحكيم نصيب في كل الفضائل دون التورط في أيٍّ منها، ويكون مستعداً لمواجهة طوارئ الزمن في هدوء، على غرار السماء التي يبدو أنها تتغير كثيرًا، ولكنها لا تعدل أبدًا عن صفائها.»¹³⁴

وسيكون رجل الأعمال عندنا وكذلك الدبلوماسي الغربي مستعداً للتحدث بإسهاب وبمساعدة وطأة التفكير الثقافي المنغلق عن روح الأصفر والأسود التي يستحيل سبر أغوارها. وسيذكرون بهذا الصد كتاب المكائد الذي لا مفر منه حول هؤلاء العرب المخادعين والفرس المرائين. وبوسعهم، مع ذلك، الرجوع إلى تقاليدهم الفكرية. فالفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي تحيي «الرياء الشريف» و«الماهنة» لم تكن مستنكرة دائماً في أوروبا.¹³⁵ ولكن ما نحن بصد العقلية الثقافية المتشددة التي نرفضها؛ إذ تفترض بالذات إنكار اللبس كخاصية مؤسسة للسياسة، اللهم بالطبع إلا إذا تعلق الأمر بإسباغها على بعض «الثقافات» التي تلقى إلى حد ما الازدراء (أو تثير الانبهار). وقد بينت لنا

الفصول السابقة كيف كانت الدوافع الثقافية للسياسة تلجأ إلى الاستعارات. بيد جرة كافية من اللبس، فبدونها لن تكون هناك استراتيجيات انفتاح ثقافي خارجي أو تحويل للمعاني، أو إجراءات تأصيل، أو إقامة هويات أولية، كما لن يكون هناك أيضاً تعدد للمعاني في الخطاب السياسي. فهذه الجرة تشبه الوقود بالنسبة لما تذكره السياسة.

ويغذي اللبس بالأخص البيان السياسي الأكثر شيوعاً في العالم في الظاهر على الأقل، ألا وهو البيان الذي يستخدم القرابة في علاقات السلطة. والواقع أن هذا الطابع العام ليس سوى سراب؛ فكلية «القرابة» خادعة إذن، بلا شك ومعيار خاطئ في المقارنة بين الوقائع الاجتماعية. فهي لا تشير إلى نوع محدد من الظواهر ولا إلى طراز معين من النظريات.¹³⁶ ومن باب أولى فإن التدبيرات الأيديولوجية والسياسية للعلاقات الاجتماعية التي تنسب نفسها لـ «القرابة» ملفقة. فأين هو الجانب المشترك بين ميثولوجيا الدولة والمنشأة العائلية في اليابان، بعد ثورة المنجي؛ وبين تمثلات الدولة-الأم أو الوطن الأب في تركيا، وبين اختلاف القرابة في المبادلات التجارية في أفريقيا جنوب الصحراء، وبين تخيل الوحدة الأسرية عن طريق منظمات البيع المباشر في الولايات المتحدة؟ ليس هناك احتمال لوجود علاقة هامة بالنظر إلى أن علاقات القرابة التي تستند إليها الاستعارات تختلف من مجتمع إلى آخر، وأيضاً من مجموعة إلى مجموعة أخرى في نفس المجتمع، حيث إن الأسرة تشكل موقعاً بارزاً في مجال التغيرات الاجتماعية.

وفضلاً عن ذلك، نادراً ما يكون الوعي العائلي بالسياسة صافياً دون أن يختلط بأنواع استطرادية أخرى تؤدي في نهاية الأمر إلى تنويع طريقة العرض هذه. فعندما يعلن الرئيس بيا في الكامبيون: «أنا أبو الأمة، أفكر في الجميع، في كل أبنائي»، فإنه يتخذ لحسابه صورة رئيس أهل البيت، مع إضفاء صبغة مسيحية عليها لكي يجعل نفسه ضمناً للإله الأب وفقاً لمفهوم دارج في النظم التسلطية بالمنطقة.¹³⁷ والأسلوب الأبوي للقادة في آسيا الشرقية رائج هناك بفضل «القيم الآسيوية». ورغم أن هذا الأسلوب ينهل من مخزون مختلف من التمثلات «الكونفوشيوسية الجديدة» المزعومة، إلا أنه يتطعم بحكم الأوضاع بمصادر أخرى.

ونحن نعلم أيضاً، منذ فرويد، أن المشاعر بين الآباء والأبناء متشابكة على أقل تقدير. وهكذا فإن هذا النوع من الخطاب السياسي يمكن أن يصوغ توجهات متناقضة في ظل وضع معين، وأن يغذي ازدواجية وجدانية حقيقية تجاه المتولين زمام السلطة. فالعلاقات بين الحكام والمحكومين في غاية الغموض والتحول، ويسجل الواقع بغزارة انقلابات مفاجئة يتم من خلالها التحول من فيض التعبيرات عن الولاء إلى الرفض القاطع بل

والمصحوب بأعمال العنف. فالاستعدادات لا تكون بسيطة أبداً ومن الصعب التحكم فيها في كل الأحوال.¹³⁸ «فالمسافر بلا مصدر ضوء يجب أن يسير بجوار من يمتلك مصباحاً. والصبي الذي يطيع والده يحظى دائماً بالقبول، وينعم بالمساعدة والتعصيد في حدود الإمكانيات»، وفقاً لما أعلنه في الخمسينيات أحد الأعيان من الكاميرون حرصاً منه على تبرير تعاونه مع السلطات الاستعمارية الفرنسية بينما كانت الحركة القومية تتعرض للقمع الشديد.¹³⁹ كما أن جان بيدل بوكاسا صوّر تصفيته لزميله العقيد بانزا بطريقة بشعة على أنها مجرد مسألة عائلية كان يتوجب عليه أن يحلها بإنزال العقاب به، كما يلجأ إلى ذلك كل أب عندما يقتضي الأمر اتباع هذا المسلك. وكان يحلو له التباهي بأنه الأب العطوف، بين عمليتيّ ضرب لصين علناً بالعصا قائلاً: «أنا الرجل العسكري أب طيب أيضاً [...] ويجب أن يقول الأبناء كل شيء لأبيهم، ولا يجوز أن يخفوا عنه شيئاً [...] ومن الأمور الطبيعية أن يقدم الأب هدايا لأبنائه وأن يطعمهم».¹⁴⁰

ويتضمن هذا النوع من الأقوال ازدواجية ذات حدين. فهناك أولاً المتعاون مع المستعمر المتمسك بإخلاص بما يقوم به هذا المستعمر، ولكنه ينفر من كافة ضروب الإهانة التي يتعرض لها من جانبه، والدكتاتور الذي لا يكف عن القتل والسرقة، ولكنه يوزع القليل أو الكثير، ويعزف في آن واحد على لحن قائد السلام وقائد الحرب. وهناك في المقام الثاني ازدواجية متلقي هاتين الرسالتين: الإدارة الاستعمارية التي ترتاح لانضواء الأعيان تحت لوائها مع احتقارها لهم في الوقت نفسه ولو لمجرد دوافع عنصرية، مع مواصلة الاحتراس منهم على الصعيد السياسي، والتخلي عنهم أحياناً عندما ينتصر عدوهم المشترك، على غرار ما جرى لأنصار فرنسا في الهند الصينية والجزائر، وشعب جمهورية وسط أفريقيا الذي كان يمقت الإمبراطور النهاب في أواخر أيام حكمه، وخرج عن بكرة أبيه في صفوف متراصة لإسقاطه، وتسامح معه مع ذلك بعد أن تم إسقاطه، وأقام خلفاؤه الدليل على أن وضاعتهم بلغت أقصى الحدود.

ويتجاوز هذا النوع من التمثلات السياسية بشكل آلي الاستخدام الأحادي المعنى الذي تميل بعض العناصر الفاعلة إلى اللجوء إليه، نتيجة لازدواجية تلك التمثلات. وتستغل بعض هذه العناصر المتميزة بمواهبها في هذا المجال هامش عدم التحديد. فجان ماري لين الحريص على تأكيد سلطته على عمد الجبهة القومية الذين تم انتخابهم مؤخراً وإن كان مضطراً إلى الاعتراف باستقلالهم الذاتي يعتبر نفسه «ملهمهم» و«أخاهم الكبير».¹⁴¹ ويردد الجمهور التركي أغنية «بابا يعود» على نغمة لحن شعبي قديم وهو يستقبل

سليمان ديمريل في اجتماعات حزب الطريق الصحيح في عام ١٩٩١م. ويعتبر نفسه هذا السياسي المحنك الذي لم يرزق أبناءً، «أب كل الأتراك» على غرار كمال أتاتورك، مع أنه يناصب العداء لورثته الأيديولوجيين المباشرين، ويؤكد أن قيادة الدولة يجب أن تكون «حازمة وعطوفاً». ورغم كونه الخلف السياسي لعدنان مندريس الذي أعدمته الحكومة العسكرية في عام ١٩٦١م، من حقوقه المدنية على أثر انقلاب ١٩٨٠م، إلا أنه يتبنى في أحاديثه مفهوم «الدولة الأب» (دفلت بابا) التي يعتبر الجيش نفسه الوصي الشرعي عليها. وحزبه المسمى حزب الطريق الصحيح الذي يستعيد ما يكاد يكون تقريباً الاسم المطابق لحزبه القديم — حزب العدالة، المحظور — هو ضمناً حزب الطريق القويم الذي يمكّن أبا الأمة من إرشاد الناس، دون أن يخلو مع ذلك من صبغة إسلامية حذرة في مواجهة الجيش. وتشير هذه الرسائل نصف الصريحة لا إلى إدارة رشيدة للأهواء، بقدر ما تشير إلى مجال انفعالي معقد لا يمكن أن يدعي أحد أنه يتحكم فيه، ويكون القابضون على زمام السلطة أنفسهم أسرى له.

لقد أعلن كوناريه، رئيس مالي بكل حذق في يوم تنصيبه في عام ١٩٩٢م: «أنا لست أبا الأمة، ولكن مجرد واحد من أبنائها، أوكلت إليه مهمة الاضطلاع بدور الابن البكر». حرصاً منه على أن ينأى بنفسه عن أسلوب موسى تراوريه الدكتاتوري، مع التمسك بأولوية ذات طابع ديمقراطي. على أن فكرة البكورة هذه لها فحوى زاخر في أفريقيا، حتى إن المنتخب الجديد لتولي منصب الدولة الأسمى يكون واثقاً من أنه قادر على استيعاب كل أصدائها لدى المستمعين. وعلى أي حال فإن الأخ البكر ينتظر الطاعة من جانب أخيه الأصغر وإن كان يتعين عليه أن يحميه ويمد له يد المساعدة. وهو يستغل تلقائياً قدرته على العمل، ويقدم له في مقابل ذلك مختلف أنواع المخصصات. وتلك مبادلة غير متساوية بلا شك، ولكنها على أي حال وسيلة للحصول على شيء من صاحب السلطة مقابل الاعتراف بحقه في البكورة. وهناك ولاءات يتم الإعلان عنها بشكل صارخ باسم علاقات قرابة وهمية من الممكن الاستغناء عنها، خاصة وأن الأخ البكر الذي لا يفي بالتزاماته يضع نفسه في موقف من تحوم حوله الشكوك بأنه يلجأ إلى الشعوذة.

وهناك واقعة ذات مغزى في الحياة السياسية الكينية تعطي صورة واضحة عن إمكانات استغلال صفة القرابة في العلاقات مع السلطة وتحويلها إلى أداة رمزية بفضل منطقتها الخاص. ففي عام ١٩٨١م، أكد أودينجا أوجينجا، زعيم المعارضة السابق، أن الرئيس أراب موي دعاه إلى الانضمام إلى الحكومة على النحو التالي: «هيا بنا يا بابا، انضم إليّ، ولنعمل معاً من أجل هذا البلد.» وقال إنه مستعد للإقدام على تلك الخطوة، لأن رئيس

الدولة يعمل، على عكس سلفه جومو كينياتا، من أجل الواناشي، أي أولاد البلد، وليس لنفسه. غير أن السيد آراب ما كان يمكن بالطبع أن يقبل أن يضح أودينجا أوجينجا نفسه بهذه الطريقة في مركز أعلى بالنسبة له. وقد استنكر ذلك بشدة مؤكداً أنه لم يطلق أبداً على أودينجا لقب «بابا»، وأنه لا مجال على أي حال لأن ينسب نفسه إليه في نفس الوقت الذي ينتقد فيه كينياتا. وفي اليوم التالي خاض هذه المعركة الكلامية نائب طالب شيخ المعارضة الجليل الذي يعتبره «أباه في السن والسياسية» بأن يترك كينياتا وشأنه. وانتهت الحرب الكلامية بعد ذلك بأسبوع عندما أعلن آراب موي في اجتماع عام وفي حضور أودينجا أوجينجا قائلاً: «أنا «الأب» الوحيد، والرئيس الوحيد لحكومة هذا البلد»¹⁴² وبهذا الأسلوب التلمحي المميز للحياة السياسية الكينية اتخذ حوالي ثلاثين عامًا من الخصومات الشخصية والخلافات الأيديولوجية والمنافسات الاثنية أو الإقليمية والنزاعات المتراكمة شكل تبادل للحجج والردود اللاذعة التي تدور حول صورة الأب. غير أن هذه الصورة وغيرها من الجوانب المرتبطة بها تثير مشاعر وانفعالات لها قوتها الخاصة بها التي تتجاوز مقاصد المحركين؛ فصورة «بابا» المستعارة تجد معناها بإسهاب في كل ذلك «الاقتصاد الأخلاقي» الذي كان تعريفه المتناقض أحد مواقع المواجهة في التاريخ السياسي الكيني منذ الفترة الواقعة بين الحربين.¹⁴³

والواقع أن منح الاستقلال الذاتي لمصطلح القرابة باعتباره مصطلحًا ملتبسًا بالنسبة للسياسة، يكشف عن قضية أهم بكثير من «إدارة الانفعالات» التي تكون دائماً مسألة غير مؤكدة، إذ إنها تتعلق بالتناظرات الكامنة بين التحولات داخل الأسرة والتغيرات في التخييلات السياسية، أي «ذلك التشابك بين المشاعر الخاصة والسياسة العامة» الذي حلله مثلاً لين هنت فيما يتعلق بالثورة الفرنسية.¹⁴⁴ وكان بورك قد اشتكى أصلاً من أن الإهانة التي تعرض لها من الملك والملكة في أيام أكتوبر ١٧٨٩م مسّت «كل الروايات الخيالية الطريفة التي كانت تخفف وطأة السلطة وتضفي المرونة على الطاعة، مما كان يؤكّد الانسجام بين مختلف جوانب الحياة، ويحقق السيادة في الحياة السياسية بنفس المشاعر التي تجمل الحياة الخاصة وتلطفها، من خلال الاستيعاب غير الملحوظ».¹⁴⁵

ويجب ألا تتمثل معالجة التصور الأسري الملازم لشكل سياسي ما في دراسة الاستخدام السياسي للنماذج الأسرية من أجل إضفاء المشروعية أو تبرير المعارضة السياسية، ولا بالطبع أيضاً من أجل تقدير تأثير تمثيلات القرابة على النشاط السياسي، من زاوية المفاهيم الثقافية أو النفسية البحتة. بل يجب أن تتمثل بالأحرى في تبين مسار المناهج الانفعالية الرمزية أو المعرفية بين المجالين. فبوسع التخييل السياسي أن يغذى من جهة التخييل

الأسري بالإسهام مثلاً في «مقرطة» ممارسة السلطة الأبوية. ومن جهة أخرى فإن التخيل الأسري يستطيع أن يغذي التخيل السياسي خاصة بإمداده بمبادئ الثقة والأمانة الزوجية التي تشكل واجبات الحياة الاجتماعية وروابطها (على غرار ما يقوله بورك): فبوسعنا أن نرى الآن في فرنسا كيف أن الرئيس جاك شيراك الذي يتظاهر بالاستخفاف بالكشافات الدوارة فوق السيارات وسائقي الدراجات النارية، يستعيد بعض جوانب البساطة المميزة للأب العصري، فيصحب ابنته في الحفل الذي أحيته مادونا.

بيد أن التفكير السليم يقنعنا فوراً بأن التفاعل المتبادل بين المجالين لا ينحصر في علاقات تقابل (أي يصل بينهما نظام موحد للعلاقات). وعلى سبيل المثال فإن أغلب حركات الإصلاح الاقتصادي ذات الطابع الليبرالي تتخذ على ما يبدو شكل إعادة التفاوض بين المجالين العام والخاص. غير أن عملية إعادة التفاوض هذه تكشف عن علاقات القوى القائمة، وتفتح مجالاً للابتكار الاجتماعي لا يقتصر على البعد العائلي ولا على البعد السياسي، ولا حتى على التفاعل بينهما فقط. فظاهرة الجاوجان زيدي، أي «أبناء الكوادر» في الصين الذين يستفيدون من تحرير الاقتصاد، لا يمكن تفسيرها على أنها مجرد إعادة إحياء لبنية أسرية أصلية تمكنت من مقاومة الشيوعية وباتت تهيئ مقدماً للسبيل للتملك الخاص للملكية العامة، وللطاعة السياسية في الوقت نفسه. فهذه الظاهرة تفصح على الأرجح عن عملية إعادة تشكيل للمؤسسة الأسرية، في نقطة الالتقاء بين المال والسلطة التي أشار إليها منذ عهد مبكر جان-لوك دومينيك وهو شانج-مينج،¹⁴⁶ والتي باتت سارية من الآن فصاعداً في ظل وضع إقليمي يتميز بنموه الاقتصادي السريع، إن لم يكن في ظل العولة. كما أن الأسرة التي تحرص الجمهورية الإسلامية في إيران على أن تكون الأمانة عليها ويدافع عنها بكل حماس المحافظون القريبون من البازار، باتت تتعرض لتحولات كبيرة. فالنظام الأخلاقي الذي يبذل النظام القائم الجهود لحمايته، والذي يشكل بالتأكيد مع الروح القومية المنبع الأساسي لشرعيته، ليس الحفاظ على الوضع القائم. ففي ظل التفاعل النزاعي على الوضع القائم.¹⁴⁷ بين مجال القرابة ومجال السياسة أو الاقتصاد، لا يكون أيٌّ من تلك الفروع ثابتاً بشكل خاص أو يسير في اتجاه واحد، كما أن أيّاً منها لا يكون قادراً على الانعزال عن العوامل الأخرى التي يقيم علاقات معها.

فطريق التحليل ضيق إذن. فمن جهة يجب أن يوضع في الاعتبار ما كان ميشيل فوكوه يسميه «عدم تجانس السلطة» الذي «ينشأ دائماً عن شيء آخر خلافاً لنفسها».¹⁴⁸ وعندما سئل بخصوص إيران، أشار إلى كتاب تصور الثورة الفرنسية (Penser la révolution française) لمؤلفه فرنسوا فوريه، لكي يستعير منه «تمييزه بين مجموع

عمليات التحول الاقتصادي والاجتماعي التي بدأت قبل ثورة ١٧٨٩م بفترة كبيرة لكي تنتهى بعد ذلك بمدة طويلة، وبين الطابع الخاص بالحدث الثوري».¹⁴⁹ فالتخيل السياسي يستعير على نطاق واسع من الأبعاد الأخرى للتخيل الاجتماعي، فهو يلجأ إلى التخيل العائلي وأيضًا إلى العقيدة الدينية وعالم المشروعات والتنافس الرياضي والمناخ الدولي ... إلخ. على أنه من المناسب، من جانب آخر، أن يكون ماثلاً في الأذهان أن أيًا من قطاعات المجتمع هذه له إيقاعه الخاص في التغيير، وأنه عامر بصور كثيرًا ما تكون متناقضة وخاضعة على أي حال لتفسيرات متنوعة. وهكذا فإن سريان البنات المعرفية أو الانفعالية أو الرمزية من مجال إلى مجال آخر يخضع بالضرورة لقانون الالتباس، ويتضح من خلال إمكانات الحدوث الصرفة. وعندئذٍ يتحدث فوكوه عن ضرورة ربط الظاهرة التي تدرس بالأحداث القادرة هي وحدها على إحداث «انقطاع للوضوح»: «فحيثما يحاول المرء الرجوع إلى ثابتة تاريخية أو إلى سمة مباشرة خاصة بعلم الإنسان، أو إلى أمر واضح يفرض نفسه على الجميع بنفس الطريقة، يكون المطلوب إبراز سمة متميزة». وبشكل أدق «يكون تحديد سمة الحدث متمثلًا في التوصل إلى الروابط، واللقاءات، والمساندات، والعوائق، وعلاقات القوى، والاستراتيجيات التي شكلت في لحظة معينة ما سيعمل بعد ذلك كشيء واضح وعم ضروري». وتتمثل الأسباب المتعددة التي تفرض نفسها لربط الظاهرة المعينة بالأحداث، ولإدراك احتمالات وقوعها، وطابعها الفريد، «تتمثل في تحليل الحدث وفقًا للعمليات العديدة التي يتكون منها [...] وفي بناء «شكل متعدد الأضلاع المستقيمة» حول الحدث الفريد الذي يتم تحليله، أو بالأحرى بناء «شكل تحده الأضلاع العديدة التي يمكن إدراكها». ولا يكون عدد أضلاعه محددًا مقدمًا، ولا يمكن اعتباره أبدًا مسألة محسومة تمامًا؛ أي القبول باختصار «بتعدد الأشكال التي تتزايد مع تقدم التحليل».¹⁵⁰

ونكون هنا مرة أخرى قريبين للغاية من مشروع ماكس فيبر العقلاني عندما كان يرفض أن يرى أي علاقة سببية بين التخيل الرأسمالي والتخيل الإصلاحى البروتستانتي، وعندما كان يصر على «التداخل الهائل بين التأثيرات المتبادلة بين الأسس المادية وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي والمضمون الروحي لجهود الإصلاح».¹⁵¹ وإذا كانت التحليلات السيكولوجية حول التخيل السياسي قد أثبتت في العديد من الحالات أنها مخيبة للأمال، أفلا يعود ذلك بالذات لكونها تحصر هذه «التداخلات» في عدد من المعادلات النمطية للاوعي؟ وألا يعود ذلك — بشكل مفارق إذا ما استندنا إلى فرويد — إلى إغفالها استعادة الالتباس الراديكالي لتلك «الصلات المتبادلة التي ليست أشكالًا متماثلة»؟¹⁵²

ويفترض سريان التصورات المعرفية والانفعالية والرمزية من مجال المعنى المجرد إلى مجال الإدراك في المجتمع أن يعاد تفسير هذه التصورات على يد محركين جدد، وعلى ضوء الظروف الجديدة التي تقع فيها، وذلك بفضل أحد إجراءات الإنتاج الثقافي هذه التي درسناها في الفصل السابق. والواقع أن التباس هذه التصورات وتعدد معانيها هو الذي يجعل من الممكن إعادة تفسيرها ويسمح بتنوع قراءتها. غير أن إعادة التفسير تنتج بدورها تعدد المعاني بالتبادل. وهناك بالطبع «حدود لذلك» (أمبرتو إكو). ومع ذلك فهي، أي إعادة التفسير، أساس السياسة وأشبه في نهاية المطاف «بمسرحة يضع في اعتباره ليس فقط تصرفات الناس (وكذلك النوايا والمبادئ وإن كان بقدر أقل)، ولكن أيضًا صدى هذه التصرفات والطريقة التي يتم بها فهمها وإدراكها وتفسيرها».¹⁵³

وفي الكثير من الأحوال يكون الأمر متعلقًا بالتوسع في التفسيرات. وتلك سمة معاودة مثلًا في المذابح الكبرى. فلنقتل قبل أن يقتلنا الآخر! ففي عام ١٥٨٠م في مدينة رومانس، أبدت زمرة جيران (Guérin) قلقها إزاء احتمال أن يطالب كرنفال الفقراء الأغنياء بأن يعيدوا للمدينة الأموال التي سلبوها: «إن الفقراء يريدون الاستيلاء على أموالنا [...] بل وأيضًا على نسائنا، إنهم يريدون قتلنا، بل والتهامنا». وإذا تنكر بومييه، الزعيم الشعبي في لباس على شكل دب عيد الشموع (الذي يتم الاحتفال به في ٢ فبراير من كل عام، إحياءً لذكرى تقديم السيد المسيح في المعبد)، وحاول أن يشغل مركزًا ليس مسموحًا له باحتلاله، فإنه سرعان ما ينظر إلى ذلك على أنه ليس مجرد دعابة في حدود الكرنفال، بل دليلًا على تطلعات شخصية منذرة بالخطر، هذا إن لم يكن مؤامرة بروتستانتية. وإذا حمل راقصو الاحتفال بذكرى القديس بليز مكانس ومحشات وارتدوا أكفأًا، يكون ذلك قرينة على انتوائهم طرد الشرفاء وضرهم ودفنهم. وفضلًا عن ذلك فإنهم يصيحون قائلين: «لحم المسيحي بستة فلسات..» وهو ما يغني عن أي تعليق. وعليه فقد فضل رجال جيران استباق الأحداث، وأجهزوا على من كانوا يعتقدون أنهم يعرضون للخطر النظام القائم ووجودهم أيضًا.¹⁵⁴ وقبل ذلك بثماني سنوات، حسب ما قاله دنيس كروزيه، تم التخلي فجأة عن المشروع الأفلاطوني الحديث القاضي، وذلك بإرساء قواعد الانسجام في أرجاء المملكة، والذي دبّرتة كاترين دي مديسيس مع شارل التاسع لقاء القضاء «الإنساني» الانتقائي والوقائي على الأميرال كوليني وحاشيته في مذبحه السان بارتلمي^(٧) نتيجة لتفجر إندارات الكاثوليك بقرب حلول نهاية العالم، وذلك في ظل أوضاع «يهيمن عليها تسلط فكرة أولية، فحواها الشك الذي يوحى دائمًا وبلا نهاية، بشك آخر». «وهكذا تروح

وتغدو، وتتصادم وتتلاطم بلا انقطاع تخيلات بوقوع اغتيالات وسقوط قتلى وتحركات خفيه ومخادعة ترمي إلى إضعاف الخصم المفترض أو القضاء عليه سواء في زمن السلم أو الحرب».¹⁵⁵

واستراتيجيات الهوية المعاصرة لا تعمل بشكل آخر من خلال دوافعها الاستيهامية. وهكذا كان بإمكان فريق تابع لمركز تحليل النزاعات التوصية بإقامة «نظام جماعي للرقابة على الإشاعات»،¹⁵⁶ وذلك بعد تحقيقات دقيقة حول العنف في مراكز الإيواء بجمهورية جنوب أفريقيا. ولو كانت هذه التوصية قابلة للتنفيذ لصلحت أيضاً بالنسبة لمنطقة البحيرات الكبرى. ففي رواندا وبوروندي يعمل التوصيف الاثنى للاختلافات السياسية كما لو كان «نبوءة تحقق نفسها بنفسها»؛ فكلٌّ من المعسكرين القائمين يقدر أن خصمه قد خطط لإبادته وأنه يتصرف بناءً على ذلك.¹⁵⁷

ومع أننا بصدد حالات قصوى، إلا أنها تذكرنا مع ذلك بأن أوهام التآمر صورة قوية وعامة للتخيلات السياسية. فتلميحات وزير الداخلية الفرنسي ريمون مارسلان حول الأصول اليهودية لدانيال كوهن بنديت أثناء أحداث مايو ١٩٦٨م، والأسطورة المتواصلة في الصحافة الفرنسية حول «الأممية الإسلامية» التي ينكر كافة الإخصائين أي وجود لها، تثبت أن الديمقراطيات الأشد رصانة ليست أبداً بمنأى عن تلك الشطحات. وفي يوليو ١٩٩٥م، نسب جاك شيراك إلى نفس هذا الكوهين-بنديت تنظيم عاصفة الضجيج والتشويش ضده في حرم البرلمان الأوروبي، ردّاً على قراره المتعلق باستئناف التجارب النووية الفرنسية؟

على أنه يتعين أن نعتزف بأن بعض التخيلات الاجتماعية موسومة أكثر من غيرها بتسلط فكرة التآمر عليها، إما بسبب طبيعتها السياسية — إذ إن النظم الشمولية والمراحل الثورية تنمي هذه الأحاسيس — وإما بسبب السجلات الثقافية التي بلورها التاريخ في صفوف هذه النظم. فقد سبق أن رأينا أن هاجس الاجتماعات الليلية التي يعقدها السحرة في أفريقيا تضيء صبغة خاصة على شجب الأعمال الهدامة، من جانب المسكين بزم الحزم الاستبدادي. وتقدم إيران حالة نموذجية في هذا المجال. فنتيجة لتعاقب الغزوات الأجنبية ومحاولات تقسيم البلاد بين البريطانيين والروس، والوصاية الأمريكية الجائرة، ترسخت في ذهن الرأي العام فكرة التآمر الدولي ضد البلاد، ومنها الحصار التجاري الذي فرضه الرئيس كلينتون في مايو ١٩٩٥م، واستفحل أثره بالتصويت على قانون دامتو في أغسطس ١٩٩٦م. ومما يزيد من توطد ذلك في العقيدة الشعبية أن كل ما هو وارد

في الخارج وأجنبي يشكل مصدرًا للفساد، وذلك في إطار مبدأ التواجد الثنائي للباطن والظاهر؛ فالسواس الخناس متوطن في الظاهر لينفذ منه إلى الباطن. ووفقًا للتصورات السابقة على ظهور الإسلام، فإن الشر كان مقيمًا خارج البلاد أو على حواف الحضارة، وعليه فإن مكافحة «العدوان الثقافي» الذي نادى به مرشد الثورة يلقي صدًى لدى التخيل الاجتماعي حتى وإن استخفت بذلك أغلبية الإيرانيين عندما تتخذ إجراءات ملموسة لقطع الطريق أمام هذا العدوان، وحتى إن ظل هذا الغرب، ناقل «الفساد»، السبيل الذي لا مفر منه للحصول على المعرفة والتوصل إلى «الحداثة».¹⁵⁸ ومن الملاحظ أيضًا أن تعريف الولايات المتحدة في ١٩٧٨-١٩٧٩ م بأنها «الشيطان الأعظم»، كان له مغزى أقوى من التريد السخيف لعبارة الراديكالية الإسلامية، إذ إن هذا التعريف فرض نفسه من خلال التلاقي بين الوعي التاريخي لدى الإيرانيين وبين تخيلاتهم الاثنية.¹⁵⁹

وفي إطار هذا النزاع وغيره من النزاعات، يشكل اختلاف التعبير عن الممارسات الاجتماعية — بين العناصر الفاعلة، وبين العصور، وبين مجالات المجتمع المختلفة — ما يشبه الآلة التي تصنع الالتباس وكافة الانفعالات المرتبطة بها: الأمل والابتهاج والقلق والتوجس والحقد. ولو أفردنا لتلك الأحاسيس المكانة التي تستحقها، وقبلنا بالفكرة القائلة بأن أي منطوق سياسي يكون ملتبس المعنى على أقل تقدير، فإن تفوق مفهوم التخيل بالمقارنة مع مفهوم الثقافة يبدو واضحًا إلى حد كبير، فهو يلقي الضوء فورًا على خاصية الالتباس التي يتميز بها الإنتاج الرمزي والعاطفي.

وقد يكون من المفيد، لكي نقتنع بذلك، أن نرجع إلى تحليل تكوين الأحلام وإلى «القوة الخلاقة للرموز» عند فرويد، الذي يؤكد أن «الحلم لا يقبل البديل، وإذا ظهر افتراضان فإنه يدخل كليهما في ترابط واحد بين الأفكار»: «فالتمثلات المتناقضة يعبر عنها في الحلم عنصر أوحده في كل الحالات تقريبًا. ويبدو أن كلمة «لا» ليس لها وجود. فالتعارض بين فكرتين والتناقض بينهما يتم التعبير عنهما في الحلم بشكل متميز تمامًا، إذ يتحول عنصر آخر فيه فيما بعد إلى نقيضه».¹⁶⁰ ويشبه النشاط الذهني أثناء النوم من وجهة النظر هذه، منطلق بعض اللغات القديمة، حيث يعبر جذر واحد لكلمة ما عن عكسها. وينجم ذلك عن آثار عملية تكوين الحلم، نتيجة للتكاثف الذي يجعل «مضمون الحلم الظاهر أصغر من مضمونه الكامن [...] ويقدم بذلك نوعًا من الترجمة الملخصة له»، أو نتيجة تعويض لا يحل فيه عنصر كامن محل أي العناصر المكونة له، ولكن «شيئًا آخر أبعد، أي تلميح»، أو أن «يتحول التعبير النفساني من عنصر عام إلى عنصر آخر أقل

أهمية بحيث يصبح للحلم مركز آخر ويبدو غريباً»، وأخيراً أن تتحول الأفكار إلى صور مرئية.¹⁶¹

بالطبع تتواجد في عملية تكوين التخيلات الاجتماعية العديد من جوانب تلك الآثار التي يتكون من خلالها الحلم عند الفرد. ومن هنا ينبع الطابع «العَبْثِي» لتلك التخيلات، بالمعنى الفرويدي للكلمة. ولعل أهم ما في ذلك يتعلق بوظيفة التركيز التي يتم عن طريقها استبعاد بعض العناصر الكامنة أو صهرها معاً. والتخيلات السياسية الواضحة التي صادفناها في طيات تلك الصفحات تمثل أنواعاً من «الترجمات المقتضبة» التعسفية والمضحكة في الكثير من الأحوال، لتخيلات اجتماعية أوسع نطاقاً وثراءً وتعقيداً بكل تأكيد.

ويصبح التحليل السياسي بالضرورة، من وجهة النظر هذه، تأويلاً يتوقف سداه «على مهارة وخبرة وذكاء المفسر». ¹⁶² ولكن يتعين على هذا المفسر، قبل أن يتطلع إلى سبر تلك الأغوار، أن يكون على علم بالمنطق الخاص بآثار تكوين تلك التخيلات الواضحة التي ستؤجج هذه الظاهرة أو تلك غير الهامة «عقلانياً»، والتي تتعامل مع المتناقضات بنفس طريقة التعامل مع التشابهات، لتعرضها بنفس الصورة. وهكذا يمكننا أن نعلن مؤقتاً أن «التخيل محرك التاريخ»، ¹⁶³ علماً بأن أليته تكون حتمية في الكثير من الأحوال. ومع ذلك فإن الاعتراف بدور «التخيل التأسيسي» في الحياة السياسية وفي قيام الدول، يجب ألا يدفعنا إلى الانغماس في المثالية السحرية.

الملاحظات

- (١) المقصود هنا بكلمة «الشاملة» (universal) أنها عامة تخص الجميع، دون أن يكون هناك أي ارتباط بينها وبين «الشمولية»؛ أي الـ totalitarianism.
- (٢) كان أباطرة روما في القرن الثالث من إيليريا، ومنهم أورليوس وديوقليسيوس وكونستانتين، وأصبحت إيريليا في القرن السادس خاضعة للصقالبة.
- (٣) عدة طوائف مسيحية تدعو إلى التقشف المفرط وتعتمد في الحياة على التسول، وفي أبرز قادتها القديس أوغستان، والقديس دومينيك، والقديس فرنسوا داسيز.
- (٤) حصل هذا الحزب على ٤٠٪ من الأصوات في انتخابات عام ١٩٩٥م، وهو الذي أثار مشكلة المطالبة ببناء معبد في المكان المفترض فيه أنه مسقط رأس الإله رام.
- (٥) موكب ديني يشمل مركبة يوضع فوقها تمثال لمعبود يتم إخراجه بهذه المناسبة من معبده.

(٦) رئيس حزب التجمع الجمهوري من أجل الديمقراطية، الحزب الذي كان يحظى بالأغلبية قبل وصول الاشتراكيين للسلطة.

(٧) في ٢٤ أغسطس ١٥٧٢م يوم الاحتفال بذكرى هذا القديس، وقعت مذبحه كبرى في تاريخ فرنسا في باريس، وكذلك في عدة مدن أخرى حتى أكتوبر من نفس العام ضد البروتستانت الذين كانوا قد حصلوا قبل ذلك بعامين على وضع اجتماعي شبه كامل في هذا البلد الكاثوليكي. وكان على رأس البروتستانت الأدميرال كوليني، عضو المجلس الخاص بالملكة الفرنسية الذي كان يتمتع بنفوذ كبير على الملك شارل التاسع، حتى إنه ترك له إدارة الدولة نظرًا لضعف شخصيته، وذلك ضد إرادة والدته كاترين دي مديسيس المعارضة لمشروع كوليني للوقوف في صف الإصلاحيين في هولندا ضد نظام الملك فيليب الثاني الإسباني الذي لجأ إلى محاكم التفتيش للقضاء على البروتستانتية في بلاده والبلاد التابعة للملكة. ولما فشلت مؤامرة كاترين دي مديسيس لاغتيال الأدميرال كوليني التي أصيب فيها بجراح فقط، أقنعت ابنها شارل التاسع بخطورة نفوذ البروتستانت، ورضخ الأخير لإرادتها، وسمح بتدبير تلك المذبحة التي اتسع نطاقها نظرًا لعدم ارتياح الأغلبية الكاثوليكية لتزايد نفوذ الأقلية البروتستانتية.

الفصل الرابع

تجسيد الخيال السياسي

إن اللبس الملازم لعالم التخيل يكمن أيضاً في علاقته مع الحقيقة التي أهملها مؤلفو ما بعد الحداثة بكل فضاظة.¹ وتلاحظ أرليت فارغ، وهي تنتقد تحليل دنيس كروزيه لمذبحة السان-بارتليمي قائلة إنه «ليس هناك حدث تاريخي إلا وصنعه الخيال. فالرجال والنساء يعيشون دائماً في تداخلات معقدة حيث تختلط معاً الإيماءات والاندفاعات والتصرفات والتصورات، ويستمد بعضها المعلومات من البعض الآخر. وحتى إذا كان القرن السادس عشر قد سادته القلق من جرأ هيمنة فكرة العقاب الذي سينزله الله بالبشر، إلا أنه كان أيضاً قرن الاهتمام بالجوانب الدنيوية، حيث كانت الضرورات الاقتصادية والسياسية ومشاكل السلطة والحقائق والخصومات اليومية ترشد البعض والبعض الآخر للقيام بتحركات محددة.»²

هناك حد أول للقدرة التفسيرية للتخيل، يتعلق بواقع الأحداث ذاتها. وهي أحداث لا يكون من السهل دائماً إثباتها «فأياً كانت المبالغات المختلفة (حول الاتهامات الموجهة إلى بوميه بعد مقتله)، إلا أنها تتضمن بلا شك ولو ذرة من الحقيقة. ولكن أيها؟» هذا ما يتساءل حوله المؤرخ بخصوص كرنفال رومانز.³ والمحركون والمراقبون لمأساة رواندا لا يكفون عن المجادلة لمعرفة من الذي أسقط طائرة الرئيس هابياريمانا، في السادس من أبريل ١٩٩٤م، أو حول ما إذا كانت عملية الإبادة التي وقعت على أثر ذلك كانت مدبرة من قبل. وقد تم تجاوز دواعي القلق هذه بطريقه معينة؛ فقد مات بوميه وتم الفتك بأنصاره، وتم التخلص من التوتسي ومعهم الهوتو الذين حامت حولهم شبه «التواطؤ معهم»، ثم استولت الجبهة الوطنية الرواندية على السلطة، وسواء كانت رواية المنتصرين صحيحة أو مزيفة إلا أنها سترسم الواقع، حتى وإن ظل الواقع لدى المنتهزمين فعالاً في أعماق المجتمع.⁴ ومع ذلك فإن عملية التفسير أو الإسراف في التفسير بمنطق

«التنبؤ الذي يتحقق ذاتياً» عالجت مادة متمثلة في الوقائع، فما كان من الممكن أن تكون الرواية متطابقة مع الأحداث لو كانت الأحداث نفسها مختلفة.

وفضلاً عن ذلك فإن التفسير في حد ذاته، وبصفة عامة أيضاً عمليات التخيل، لا بد وأن تكون مرتبطة ببعض الحقائق المادية. فمفهومنا مثلاً للزمان والمكان يرجع إلى حد كبير إلى الابتكارات التكنولوجية.⁵ فقد تغير تصورنا لفرنسا مع تطوير شبكة الطرق والسكك الحديدية، ومع تسيير القطارات الفائقة السرعة. و«ضغط الزمان والمكان» المميز لتخيل الكوكبة على صعيد العالم هو في المقام الأول نتاج ثورة صناعية قلبت النقل والمواصلات رأساً على عقب.

كما أن «تخيل الإرهاب»، خلال الثورة الفرنسية، كان لصيق الصلة بآلاف المشاكل التقنية التي أثارها المقصلة⁶ (المسماة في فرنسا الجيوتين باسم مبتكرها الدكتور جيوتان)؛ فقد قضت الجمعية العامة في الثالث من يونيو ١٧٩١م بأن «تقطع رأس كل من يحكم عليه بالإعدام»، فحققت بذلك اختياراً رمزياً من بين مجموعة من الاختيارات، وهكذا استبعدت عملية الإعدام شقاً المعتبرة تقليدياً عملاً سيئاً إلى سمعة أسرة من ينفذ فيه حكم الإعدام، وأتاحت بذلك لمجموع المواطنين المساواة التامة إزاء «كبرياء القرمة» التي يضرب فوقها عنق المحكوم عليه بالإعدام». وتطلب الأمر معرفة الوسيلة التي سيتم بها ذلك. وكانت السخرية قد انهالت على الدكتور جيوتان قبل ذلك بسنتين عندما اقترح أن يضرب عنق المجرم «بواسطة حركة ميكانيكية بسيطة»، فتصدى بذلك بعنف للتمثلات الاجتماعية للموت. غير أن استخدام السيف كان مكلفاً نظراً لأنه يتعين أن يكون ممتازاً، كما أنه يفترض شجاعة المحكوم عليه بالإعدام وعزة نفسه، وهو تشريف لا يمكن أن يتاح أصلاً للعامة. وإذا أضفنا إلى ذلك ضرورة أن يكون الجلاذ ماهراً، وهو الأمر الذي لم يتوفر دائماً، لتبين لنا بسرعة أن تقنية فصل الرأس عن الجسد هذه لم تكن مضمونه إطلاقاً، مع أنه كان مطلوباً أن تكون متساوية من الآن فصاعداً بالنسبة للجميع عملاً بمبدأ المساواة الثوري. وهكذا تعين اللجوء إلى «الحركة الميكانيكية البسيطة» بعد أن تلاشت سخرية عام ١٧٨٩م، خاصة وأنها تميزت بتوافقها مع موضحة استخدام الآلات.

وسرعان ما جسدت المقصلة في الوقت نفسه تصوراً آخر للثورة التي يجب أن تكون عدالتها «سريعة مثل مبيض البرق»، وأن يخضع الساسة لعملية «التطهير». لقد أعلن كامبي ديمولان بأعلى صوته: «إن التمثيل الوطني يتطهر في كل سنة [...] ولا شك في أن الاقتراع الرابع التطهيري سيوفر للجمعية (المجلس النيابي) أغلبية دائمة لن تتبدل، لأنصار

الحرية والمساواة [...] والتخلص من السم بهجرة دومورييه ورجاله، قد أنقذ أكثر نصف الهيئة السياسية؛ وعمليات البتر التي قضت بها محكمة الثورة [...] ولفظ البريسوتيين^(١) خارج الجمعية التأسيسية، كل ذلك سيؤدي إلى صدور دستور سوي». لماذا لا يتم إذن تصميم مقصلات «منجزة» لتسريع وتيرة «التطهير» كما كان يطالب بذلك «الشعب» على أي حال؟ ووفقاً لرأي مهندس من لونز-لي-سونيه، فإن «إنجاز المهمة بسرعة يتطلب إقامة مقصلة مزودة بالماء، يكون موقعها بالقرب من الكوبري الجديد (بون نوف) في نهاية شارع نوف، مع بئر عمقها ستة أقدام لتلقي الدم».^٧ وجرى التفكير تقنياً في تشغيل مقصلة ذات عدة فتحات، حتى بعض العناصر المغالية في حماسها اقترحت ثلاثين فتحة! غير أن ذلك الابتكار بدا فكرةً غير مشروعة في نظر التخيل الجمهوري، ورفضت لجنة الرقابة بمدينة بوردو أن التصريح بالمقصلة ذات الأربع فتحات، نظراً لأنها تتعارض في رأيها «مع كافة القوانين الثورية»، ولأنها «تتحدى مفاهيم العدالة والإنسانية» بإنكارها فردية المحكوم عليه بالإعدام. ويلاحظ دانيال آراس «أن قطع رؤوس المحكوم عليهم واحدًا بعد واحد وصعودهم واحدًا بعد واحد فوق منصة الإعدام، وتكرار كل مرحلة من مراحل التنفيذ لكل واحد منهم، يعني أن المقصلة تشير هي أيضًا إلى أن العدو المطلوب التخلص منه فضل إرادته الخاصة على الإرادة العامة».^٨ ولم يبقَ إلا أن يثبت الجلادون حذقهم وهو ما لم يكونوا في حاجة إليه. وكان ذلك بمثابة أول تصور مسبق لـ «ضغط الزمان والمكان» والاحتفال بالسرعة كسمةٍ سياسية، إذ تم إعدام الجيرونديين الواحد والعشرين «في ست وعشرين دقيقة» ...

وتؤكد طقوس هذه الآلة المشؤمة أثناء عهد الإرهاب أن التخيل السياسي يتوكل زمنياً مع الأسانيد المادية. ويرى بنديكت أندرسون مثلاً أن المطبعة و«الحج الإداري» كانا من وسائل نشر «وحدة الأمة المتخيلة». والجالية الإيرانية المستقرة في الولايات المتحدة تتأسس اليوم عن طريق إنتاجها السمعي-المرئي لعدم توفر إيران صغيرة أو مدينة إيرانية.^٩ ويتعين أن يكون ذلك التخيل فعالاً للبقاء والاطمئنان والابتهاج، غير أن هذه الخاصية تتوقف جزئياً على الأقل على علاقتها بجوانب مادية مسلم بها. وربما كان فشل «المستقبل الباهر» في الاتحاد السوفيتي أو «حلم التصنيع» في الجزائر مرتبطين بالأخص بمشكلة المساكن المكدسة بالأفراد وسوء توصيل المياه لهم، بل إن هناك تخيلات مفعجة حتى إنها تكون انتحارية بمعنى الكلمة. ففي سنتي ١٨٥٦-١٨٥٧ م في إقليم الكاب أبادت قبائل الإكسوزا ماشيتها استجابة لنداء إحدى المتنبيات، فسهلت بذلك دخول المستعمرين

البريطانيين. أما أنور خودجا، فقد كرّس موارد الاقتصاد الألباني الضعيفة لبناء نصف مليون مخبأ حصين بُغية القضاء على الغزو المشترك لـ «الإمبرياليين» و«المراجعين».¹⁰ ومع أن الأحلام (أو الكوابيس) السياسية تترتب عليها عواقب مادية تمامًا، إلا أن الظواهر المادية تتحقق، على العكس وبشكل حاسم جزئيًا، من خلال التخيل أيًا كان دور الحقائق الملموسة التي تعتمد عليها، ومثال ذلك تحديد قيمة المال، وكوكبة العالم، ونشأة مجال عام في الديمقراطيات المتعددة الأحزاب أو التكامل القومي وإقامة اقتصاد سوق في مختلف بلدان أفريقيا بتنميط تمثيلات اللامرئي من إقليم إلى إقليم آخر.¹¹ والعلاقات التي يقيمها كل فرد مع جسده ووظائفه الفسيولوجية تتم باللجوء إلى عمليات إضفاء الذاتية على الجوانب الاجتماعية، التي تميز بين المشروع وغير المشروع، وبين المحترم والسوقي. وعليه فإن السمات السياسية بتنوعاتها تتضح في الكثير من الأحوال عن طريق رموز جسدية وتركزات مادية تحول أهميتها وحدها دون قصر أنواع التحرك على الخطب والأفكار. فهناك بعض الممارسات المتعلقة بالشعر والطهي والملبس يمكن أن تساعد على توضيح هذه النقطة.

رموز تصنيف الشعر في المجال السياسي

تظل رموز تصنيف الشعر في المجال السياسي تقليديًا موضوعًا لاستثمار مكثف من جانب الأفراد في أغلب المجتمعات حيث تقيم علاقة وثيقة مع ممارسات التخيل السياسي. وقد كتب دانيال روش يقول وهو يشير إلى العلاقة التي تربط بالتعارض بين الشعور الطويلة والوجه الأمرد حتى بداية القرن السادس عشر: «يشكل كلُّ من اللحية والشارب وشعر البدن وشعر الرأس، محركات غير متوقعة على المسرح الاجتماعي». فعلى سبيل المثال أثارت لحية الرئيس أوليفيه موجه من الاستنكار في برلمان باريس في عهد الملك فرنسوا الأول، وطلبت الكنيسة من أساقفتها أن يحلقوا ذقونهم.¹² وحتى عهد قريب، خلال الستينيات والسبعينيات خلقت الشعور الطويلة انقسامًا في صفوف العائلات الفرنسية التي كان بوسعها أن تتأسى لو علمت أن الشبان الأميش (المنتمين إلى طائفة دينية أمريكية بولاية بنسلفانيا تتميز بشدة تقشفها ورفضها لكل إسهامات الحضارة الحديثة) الراضين لسلطة كنيستهم، يحلقون شعورهم تحديًا لها.¹³

والتاريخ السياسي عامر بنزاعات مماثلة بخصوص الشعر وإشكاليات أخرى مشروعة تتعلق بشعر الجسم. ففي فلورنسا، كان ضم الجيوفاني (الفتيان) إلى الميليشيا، أي إلى

مرتبة المواطنة، حتى عاد ١٩٩٣م، من النواب من يتحدد بقص شعورهم الأنتوية إلى حد كبير أنها كانت تعرضهم للاغتصاب في حالة الانهزام.¹⁴ وفي روسيا كان بطرس الأكبر يأمر بخلق لحي الأتقياء الذين كانوا يرون أنها تشبه بصورة الرب، مما يجعلهم يتحولون، حسب عقليتهم، إلى مجرد حيوانات. غير أن ذلك كان ثمن التقارب الثقافي مع أوروبا.¹⁵ وفي عام ١٩١٢م، تخلى الصينيون الراغبون في التعبير عن مساندتهم لجمهورية صن يات سن، عن الضفيرة التي كانت قد فُرضت في القرن السابع عشر على يد الغزاة المانشوريين. وفي تركيا كانت ثورة كمال أتاتورك ثورة تخص الشعر أيضًا، ضحت بلحية المؤمن، وكرست في الوقت نفسه انتصار الشارب. ولا يزال شكل هذا الشارب حتى الآن رمزًا للهوية يحقق التعبئة. ففي نهاية السبعينيات كان هذا الشارب لمختلف العناصر المشايعة للإرهاب — «الذئاب الغبراء» (القوميون المتطرفون)، والعلويين، وغلاة اليساريين — من التعرف فورًا بعضهم على البعض لكي يتقاتلوا بشكل أدق.¹⁶ وفي عام، دفع تقلد السيدة تشيرلر زمام السلطة، العديد من أعضاء حزبها إلى حلق لحاهم، وعبر رئيس تحرير جريدة حوريات عن ترحيبه بتلك الموضة الجديدة، وأصبح يوقع على العمود اليومي الذي يكتبه بوجه أمرد. ومنذ عدة سنوات، قرر المثقفون الإسطنبوليون التضحية بالشارب، رمز الرجولة، لكي يتميزوا عن هؤلاء الأناضوليين الذين أثاروا استيائهم بـ «غزوهم» المدينة في صفوف متراصة، وعن عالم الأثرياء المحدثين واستعراضاتهم لثروتهم. ويسخر منهم الرسام الكاريكاتوري جوخان جورس قائلًا: «كان لذي الرائحة النتنة (الماجوندا) في السبعينيات شارب عريض، وقميص من الحرير مفكوك الأزرار يكشف عن صدر كث الشعر مُزدان بقلادة من الذهب، وحذاء ذي نصف رقبة، يزين حافته سجاف، وجوارب من الحرير تحت سروال واسع، وفي يده سبحة غالية الثمن.»¹⁷ وقد تغيرت بالطبع هذه المعايير بعد النجاح الذي أحرزه حزب الرفاه في الانتخابات البلدية في ١٩٩٤م والتشريعية في ١٩٩٥م، رغم أن عمدة إسطنبول الجديد، السيد أردوجان قدم صورة لإداري يتميز بديناميكته، دون أن تكون له لحية.

والواقع أنه لا توجد أي حركة سياسية معاصرة لها على ما يبدو مسعى شعري واضح تمامًا مثل الحركات السياسية الإسلامية، حتى إن مناضليها كثيرًا ما يوصفون بأنهم «الملتحون»، كما أن وسائل الإعلام تصورهم على هذا النحو بأسلوب كاريكاتوري. غير أنه من المناسب أيضًا أن نكون أكثر دقة بخصوص هذا التصنيف السياسي. فقد لاحظ نبيل بيهوم مثلًا اختلاف طريقة تصنيف الشعر بين الميليشيا المسيحية والمجاهدين المسلمين في بيروت، في سنوات ١٩٧٦-١٩٨٢م. لم يكن الأولون حليقي الرأس، ولكن

شعرهم كان قصيراً للغاية ومتساوياً عمومًا بالموسى، علاوة على الشارب الصغير. وكان شعر الآخرين قصيراً هو أيضاً، ولكنه مهمل دون أن يكون ملحوقاً بالموسى، كما أن عوارضهم كانت كثة.¹⁸ ولكن هل نجد مثيلاً لهذا التصنيف السياسي للشعر، الصالح بالنسبة للبنان، في بلد آخر؟ لا على الأرجح، وفضلاً عن ذلك فإن إشكالية الشعر في البلاد الإسلامية تستحق تحليلاً أفضل لتنوعاته المختلفة.

وبما أننا لسنا من الأنثروبولوجيين أو الحلاقين، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ أن هذا النمط السياسي يمكن أن يكون خطأً فاصلاً أساسياً في ظل ظروف معينة أيًا كان أسلوب تطبيقه. وعندئذٍ يتجه الجانب الجسدي نحو التفرد بتجسيد النسق السياسي، وبالأخص الذاتية السياسية، ويتحول بهذه الصفة إلى موضوع له الأولوية. فحظر تصفيات الشعر «المنحطة» في إيران — وهي على الأرجح من الطراز الراب، أي الشعر القصير على الجانبين وعُرف في الوسط، والذي تبناه بعض الشباب من سكان المدن — هو كفاح ضد «العدوان الثقافي».¹⁹ وترك اللحية في الجزائر في سنتي ١٩٩٠-١٩٩١ م كان يعني بالطبع الإعلان عن التعاطف مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ واتخاذ موقف متفرد ومتحرر من سلطة الدولة الأبوية.²⁰ والتخلي عن اللحية في ١٩٩٢ م كان دليلاً على توخي جانب الحذر إزاء قمع قوات الأمن ولجوئها إلى المطاردة للاشتباه، ولكنه كان يعني في الوقت نفسه التعرض لسخط بعض الدعاة ضد «الذين حلقوا لحاهم ويخافون من الشرطة أكثر من خوفهم من الله»، أو لسخرية الجيران: «هل مررت يا أخي على ياكسا؟»^{21. (٢)} والصمود اليوم مفاده إثبات قدر كبير من الشجاعة يؤكد قوة جاذبية أسلوب الحياة هذا، الذي قد يكون أقل تعبيراً اليوم عن التمسك بالإسلام بقدر ما هو تعبير عن النضال في صفوف الجماعات الإسلامية المسلحة، حسب تحليلات لويس مارتينيز،²² وإن كان متفقاً على أي حال مع موقف ذاتي حقيق، إذ يتمسك فلان بلحية صغيرة تسبب له متاعب كثيرة عند حواجز الشرطة، ولكنها تمثل مع ذلك في نظره تحدياً يرمز إلى الطابع الباطني للالتزام الأخلاقي والسياسي تحت لواء الإسلام.²³

وقد أكد الشعر قدرته على تلخيص السياسة من خلال تلك الحرب الكلامية الفلسطينية القصيرة. فقد أبدت منظمة حماس استياءها ذات يوم لقيام شرطة السلطة الفلسطينية بخلق لحي كوادرها المسجونين، مما يشكل في نظر المنظمة سابقة «خطيرة للغاية، أسوأ من الضرب أو التعذيب» (كذا). ويبدو أن العميد موسى فرحات كان موافقاً على وجهة النظر هذه، إذ سارع بتكذيب ما جاء من قبل قائلاً: «إنني مندهش لنشر مثل هذه الشائعات، فليس هناك أحد في صفوف السلطة يرتكب مثل تلك الفظائع».²⁴

الطهي في ارتباطه بأفران السياسة

وتصبح الممارسات الغذائية هي أيضا بكل بساطة رموزًا سياسية مستقلة ذاتيًا، تؤثر على مستقبل المجتمع. غير أن ترتيبات تلك الممارسات تكون أميل إلى جمع الشمل والتصنيف لا إلى إثارة المنازعات.

والغذاء يشكل بالطبع «شعارًا» قويًا ينم عن الهوية. وقد كتب برييا-سافاران يقول: «قل لي ماذا تأكل، أقل لك من أنت..» في كتابه المعنون: فسيولوجيا الذوق. وعلى سبيل المثال، فإن استعداد شخص مسلم مقيم في فرنسا لقبول دعوة أسرة غير مسلمة لتناول العشاء معها، والتعرض بالتالي لاحتمال تقديم لحم غير مذبوح وفقًا للشريعة، سيعتبر إشارة إلى تباعده عن الإسلام، ورفضه القاطع سيكون دليلًا على تمسكه بمعتقداته الدينية: «إنني لا أستطيع أن أنسى ثقافتني، ولا يمكنني أن أكل لحم الخنزير.»²⁵ ولذا كثيرًا ما تستخدم الممارسات الغذائية للتعبير عن النيل من شأن الآخر. فالإنجليز يصفون الفرنسيين بأنهم أكلة الضفادع، والفرنسيون يرون أن الإنجليز روزبيف وأن الإيطاليين مكرونة، وفي إيران يوصف سكان الهضبة الراستي، وهم أهالي شمال البلاد، بعجرفة بأنهم «أكلة رعوس الأسماك»، فهو غذاء «فاتر» يتسبب في إصابتهم بترخ جنسي شديد.²⁶ ونوعية الطعام ومقداره من العناصر المعروفة للتمايز الاجتماعي. وفضلًا عن ذلك فإن درجة تنوع الطعام تكشف عن التنظيم العام للمجتمع، فتوجد تقاليد عريقة في المأكّل يكون مصحوبًا باستقطاب اللامساواة والمركزية السياسية،²⁷ كما أن الأذواق تحدد المجالات الثقافية. ويثور دينس لومبار قائلًا: «كيف يمكن أن يقال إن جاوة كانت أرضًا للهندوكية مجرد أن استخدام الألبان ومنتجاته لم يحدث أبدًا هناك؟»²⁸

وإذا كان الطعام يعوز الآخرين (ويرضي الذات)، إلا أنه لا يشكل على ما يبدو بيانًا للهوية له نفس قدر حساسية نظام التعامل مع الشعر، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار طاقته الانفجارية الكامنة في مجال المطالب الاجتماعية. فهبات الجياح من كلاسيكيات التاريخ، ويشكل شبها اليوم إحدى العقبان الرئيسية في وجه التحرر الاقتصادي الذي يطالب به صندوق النقد الدولي، كما أن قضية توفير القوت هيمنت هي أيضًا على الحياة السياسية في أوروبا حتى منتصف القرن التاسع عشر على الأقل.²⁹ بل إن نقص الجعة في الأسواق يمكن أن يثير ردود فعل خطيرة في بلد مثل زائير.³⁰ ولكن من النادر أن تتور مذابح مرتبطة بالطعام، حتى وإن ألقى المهيجون عظام خنازير أمام المساجد، أو أساءوا معاملة البقر بغية إثارة فتن طائفية في الهند. وحتى إذا كان اتجار اليهود بالفودكا

كثيراً ما كان ذريعة لأعمال العنف ضد السامية في روسيا، وحتى إذا كان تقييد استهلاك الكحول في جنوب القارة الأفريقية نقطة بلورت النضال ضد التفرقة العنصرية.³¹ وعلى النقيض من ذلك يوفر الطعام مقدرة على الدمج معترفاً بها. وقد نوّه فوستيل دي كولانج بدور «المآدب العامة» في طقوس المدن الإغريقية؛ فإقامة هذه الشعيرة إجلالاً للآلهة الحامية كان يضمن للمدينة سلامتها، وكان يتعين على المواطنين في مجموعهم أن يشاركوا في ذلك.³² كما أن الطعام في القاهرة الفاطمية كان من أكثر الوسائل فاعلية للتمتع ببركة الخليفة؛ فبمناسبة مأدبة عيد الهجرة كان الخليفة يقدم الطعام بنفسه لضيوفه، وفي شهر رمضان كان الإفطار المعد في القصر يوزع على أهل المدينة.³³ والمأدبة، بوصفها إحدى شعائر الدمج، أبعد عن أن تكون مجرد آلية لتحقيق الإجماع، فهي مجال للتفاوض؛ وبالتالي لعدم تحديد نسبي. ومن الممكن أن تعمل كأداة للتعبئة، أو الولاء أو التصالح. وهذه الحالة الأخيرة تتيح بالطبع مناسبة رائعة للغدر؛ ولذا يكون قبول بعض الدعوات مشوباً بالخوف. ولكن هذا النصيب من اللبس، الناجم عن اختلاف تصرفات المدعوين، مرتبط بالمائدة؛ لأن المأدبة تحمل معاني عديدة وتمهد لتوقعات مختلفة. ففي رأي بول فين: «الجوع أو التقوى، أو الميل إلى الأبهة والاحتفال، أو التمتع بالصحة لأي مناسبة، والاستفادة من فترة قصيرة من الوقت الفائض المتاح لاستخلاص أقصى قدر من التمتع»، يفسر لماذا كانت الولائم في روما «مؤسسة بمعنى الكلمة متأهبة للمشاركة في كافة المناسبات»، حيث كان الدين «الدافع الرئيسي لها أحياناً، والذريعة لها أحياناً أخرى».³⁴

وعليه فإن تناول الطعام معاً وسيط معاود للمشاركة السياسية بكل جوانبها الديناميكية والمعقدة بل والنزاعية. ففي فرنسا انتظم البناء الاجتماعي على نطاق واسع، سواء في مجتمع البلاط أو في ظل الجمهورية، عن هذا الطريق. وقد تأكدت مؤخرًا القوة المثابرة التي يتمتع بها إعداد الولائم، من خلال المآدب التي أقيمت لأعضاء البرلمان من جانب السيد شيراك والسيد بلادور بغية عقد التصالح بين السيد جوييه والسيد ساركوزي أثناء الحملة الانتخابية التي انتهت بفوز السيد شيراك برئاسة الجمهورية، وبتكريس رأس العجل كرمز للحد من الانقسام الاجتماعي.³⁵ وفي الصين أيضاً تنعقد روابط الولاء وتنفرط من خلال «عمليات التهام المأكولات والإفراط في الشرب»، وهي خطوات أولية في الحياة السياسية ذات تكلفة اقتصادية لا يستهان بها.³⁶ وفي تركيا وإيران، يشكل انتهاء صيام شهر رمضان مناسبة اجتماعية هامة في الصراع بين الجماعات المختلفة وحول

الانتخابات، وهو يتيح للقائمين بذلك فرصة تدعيم مركزهم؛ لأن «مناخ التقوى يحول دون التشكك في نوايا من يمدون الموائد ويزودونها بمختلف أصناف الطعام».³⁷ ومن المهم أن ندرك تمامًا فعالية هذا النوع من الإجراءات الدقيقة. فعندما قُتل الوزير الفضل في القاهرة في عام ١١٢١م، بعد أن اغتصب العديد من سلطات الخليفة، أتاح المشهد السياسي للمآدب الفرصة لتسوية مشكلة انتقال السلطات. فمن جهة قرّر أمير المؤمنين الذي استعاد كامل سلطانه أن يؤكد قوة نفوذه. ومن جهة أخرى كان يراعي خاطر أبناء القتل والقوات التي تأتمر بأمرهم. وقد أوجدت احتفالات نهاية شهر الصيام إمكانية تلبية هذين المقتضيين المتناقضين، مع ضرورة مراعاة متطلبات الحداد الذي أقيم في نفس اليوم. وقد دعا الخليفة أسرة المتوفى إلى مأدبة خاصة حيث تقاسم تمرّة مع كل فرد من أفراد الأسرة الحاضرين. ثم تقبل العزاء ورأس مأدبة أخرى، حيث تحدث فيها أخو الوزير السابق، ثم قام بتوزيع الطعام على الحضور. وكانت رمزية هذا الطعام المشترك واضحة؛ «فأسرة الفضل، الوزير القتل، تتنازل عن أي مظالم تتعلق بموته، ومن جهة أخرى يضمن الخليفة للأسرة أمانها بإشراك شقيق الوزير ونجله باستضافتهما على مائدته. وكان الضيوف الآخرون الذين شاركوا في تقاسم الطعام في آن واحد شهودًا على تلك «الصفقة» ومستفيدين منها [...] واستعادت الدولة سلطتها في المأدبة الخاصة، وتم الإعلان عن ذلك في المأدبة الرسمية».³⁸ ومما يسهر الفعالية السياسية لذلك التصرف المراعي للشعائر، الطابع المتكشف لمأدبة نهاية الصيام في بلاط الفاطميين، الحريص على الاقتداء بسنة الرسول في الاكتفاء بتمرّة أو حبة عنب لفض الصيام.

وإذا كانت الممارسات الغذائية قد أثبتت بهذه الطريقة فعاليتها في العلاقات السياسية، فمن المناسب أن نتساءل عن دورها الكامن بمعيار المدى الطويل للتغيرات التاريخية. ألا تساهم هذه الممارسات بشكل متحفظ وحاسم في الوقت نفسه في ربط المجتمعات السياسية بـ «عالم دالاتها»؟ وعلى أي حال فإن إجراءات تناول الطعام تتم بين مرة وثلاث مرات يوميًا، وهناك القليل من الإجراءات التي تتكرر على هذا النحو. ولما كان تناول الطعام يرتبط أساسًا بالمجال الخاص، فإنه يكون موضعًا أوليًا يتم فيه التفاوض حول العلاقات بين الجنسين وتتغير فيه علاقات الأسرة. على أن إجراءات الأكل تندرج أكثر فأكثر في المجال العام نتيجة للتوسع المتزايد للتسويق في المجتمعات. ففي العهد القديم في فرنسا، كان نظام «مخلفات المطاعم» يؤمن «التواصل بين الطعام الطيب الخاص بالأغنياء وطعام الفقراء المتواضع»، وذلك بشراء الأديرة والطوائف الدينية بقايا مأكولات بيوت النبلاء والبورجوازيين، وإعادة بيعها للمطاعم الشعبية الفقيرة،³⁹ فأقامت بذلك

شبكة كثيفة من منشآت بيع المأكولات. وستظل هذه الشبكة إحدى المؤسسات الرئيسية للسياسة الاجتماعية أثناء الثورة وعلى مدى القرن التاسع عشر وهي ستعمل، بمصاحبة كتب الطهي، على توفير نوع من توحيد آداب المائدة ووصفات المأكولات الشهية.

ورغم أن الثورات في مجال الطهي هادئة، إلا أنها تسهم في نوع من التجانس الثقافي له تأثيره السياسي. فمع متطلبات المجهود الحربي في الولايات المتحدة بعد نقص الغذاء على نطاق العالم في سنتي ١٩١٦-١٩١٧، وخبرة التعبئة في أوروبا وضغوط إحصائي التغذية، انحسرت تدريجياً طرق الطهي المتميزة لدى مختلف الأقليات المهاجرة وبين ولايات الجنوب، لصالح نظام غذائي أقل اعتماداً على اللحوم وأكثر توازناً، ولكن على حساب الفلفل والبهارات، المرتبطة صراحةً بسلوكيات اجتماعية غير مستساغة، مثل قطع الطرق أو الإثارة الثورية، في نظر أنصار الإصلاح الغذائي. وكان تنميط المأكولات الذي أتاحه النمو المتزايد للتصنيع من الوسائل الجوهرية لانصهار مختلف الأصول القومية. بيد أن منطق التوحيد هذا لم يكن أحادي الاتجاه؛ إذ ساهم في تبني وانتشار بعض ألوان الطعام المفضلة لدى جماعات المهاجرين مثل السباجتي بالطماطم التي أوصى بها إخصائيو الغذاء وتعلق بها الوطنيون؛ لأن إيطاليا كانت قد خاضت الحرب إلى جاب الحلفاء.⁴⁰ كما أن انتشار المطاعم «العرقية» يتفق ضمناً مع مطلب التعددية الثقافية.

والحاصل أن مجال التذوق الغذائي جزء من المجال المدني، ويساهم في تحقيق ذلك المجال الأخير. فالرز الذي كان امتيازاً يتمتع به الراستي الخاملون في إيران، نظراً لثمنه الباهظ، يكاد يصبح الطبق الوطني بفضل استيراده على نطاق واسع، وهنا أيضاً التجانس الغذائي من خلال تبني ألوان طعام إقليمية، ومنها مثلاً البسطرمة الأرمنية.⁴¹ وهناك حالة قصوى تتمثل في احتساء الجعة بريموس، وهي تشكل بكل تأكيد أحد آخر الطقوس التي يجمع عليها الزائريون. بيد أن مشاهدة حرارة إدمانهم لها تجعل المرء لا يبيئس لا من وحدة البلاد، ولا من شعور الزائريين القومي!

ورغم أن مفاهيم المواطنة الغذائية والطهي المدني هذه متوافقة، إلا أنه يجدر بنا أن نلاحظ عوامة بعض العادات الغذائية التي تشكل على ما يبدو تطوراً معقداً بقدر أكبر مما يتصوره المناوئون للكوكاكولا ومكدونالد وغيرهما. فهناك نماذج من الاستهلاك المستوردة يمكن أن تخدم توحيد مجتمع قومي، وفقاً للملاحظة التي أبدتها فاريبا عادل خواه^(٣) بخصوص إيران. فقد غدا الشاي في المغرب، والجعة في أفريقيا السوداء، والبطاطس في هذا البلد الأوروبي أو ذلك، رموزاً فعلية للانتماء إلى «الجماعة المتخيلة». ويكفي أن يسمع

المرء مرة واحدة في محطة سكك حديد مدينة دومودوسولا الإيطالية الحدودية صياح مواطن إيطالي ينادي في مطلع النهار بائعاً جائلاً للقهوة الإسبرسو لكي يدرك أن لونهاً من الطعام أو الشراب الذي تأقلم حديثاً يمكن أن يتحول بسرعة إلى دواء مخدر قومي حقيقي. وفضلاً عن ذلك، فإن تناول العادات الغذائية ييسر أو يشير على أي حال إلى عمليات إعادة تشكيل تخص الهوية التي يمكن أن تصبح في المدى البعيد إعادات تشكيل مدنية. وهكذا فإن رحلات «الحج» السياحية في أوروبا — حسب المعنى الذي أضفاه عليها فيكتور ترنر واستعاره بنديكت أندرسون وهو يتحدث عن رحلات «الحج الإداري» في أمريكا⁴² — وزوال الحواجز الجمركية بين بلدان الوحدة الأوروبية وتوحيد اللوائح، كل ذلك أدى إلى شيوع عادات ومنتجات إقليمية أو من أصل قومي معروف على نطاق القارة، مثل رغيف الخبز الفرنسي (الباجيت) والبيتزا، والقهوة الإسبرسو، والبيرة والفنة. وصنع جبن الكاممبير في الدانمارك يعتبر في حد ذاته تقليداً من الرذيلة للفضيلة، يجب أن يسعد به الفرنسي المؤيد لاتفاقيات ماستريش.

وبالطبع يجب عدم الاسترسال في هذا التصور. فالتعلق بشرب السليفوفيتسة^(٤) لم يحل دون تقاتل الصرب والكروات والبوسنيين، ودون تمزيق أوصال «وحدة يوغسلافيا المتخيلة». غير أن النظام الغذائي يتطلب وضعه في الاعتبار من الناحية السياسية، خاصة وأنه وثيق الارتباط بعملية التبني الذاتي (ميشيل فوكو) وبتعريف «أساليب المعيشة» (ماكس فيبر). ففي أوروبا مثلاً كان ابتكار فن تذوق الطعام أحد الأبعاد الأساسية لـ «تحضر السلوك»، وللتهديب التدريجي للسلوك الاجتماعي في قطاعات متزايدة من السكان، وللتحكم في الجسد عن طريق الحمية.⁴³ والواقع أن فكرة الحمية تحتل مركز اهتمامات المفكرين الذين يهتمون بـ «إصلاح» نظرائهم، حتى وإن كانت المسافة كبيرة بين انشغالات القدامى وشخص مثل تشاوشيسكو. والحمية تشكل بالمثل في أيامنا هذه مشروعاً استبطانياً للذات تشجع عليه العولة.⁴⁴

والحق أن الترابط المتبادل بين مجالي السياسة والغذاء قوي، وكان الروائي لو ونفو مصيباً عندما استعرض أربعين سنة من الشيوعية في الصين من خلال محنة ذواقة للطعام.⁴⁵ وتكمن في رأينا قوة إيماء تلك العلاقة القائمة بين السياسة والغذاء في تراكم أربع خصائص متباينة. فالأكل عملية فسيولوجية ضرورية تفرز في الوقت نفسه لذة شديدة لها ارتباط صريح بالجنس، حتى في المجتمعات السابقة على فرويد. والأكل مصدر انفعالات وإحساسات بالحرمان، كما أنه يبلور أيضاً صفات أخلاقية يكون انتهاكها مثار فضيحة أو استهجان. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الحاجة الضرورية للمتعة والمعنوية

متبادلة؛ إذ إنها تتيح ضروباً ممتازة من الأجواء الاجتماعية، وتشكل من جهة أخرى مرحلة رئيسية لبث الروح الاجتماعية عند الأطفال. وأخيراً فإن الأكل الذي يستدعي استثماراً كبيراً يعتبر في الوقت نفسه عملاً دارجاً، إذ ما قورن مثلاً بممارسة الجنس. وهذه السمات الأربع التي تشمل الحاجة الضرورية، والمتعة، والمشاركة، والطابع الدارج، تكسب التحول في مجال الغذاء إلى التحرك السياسي نفوذاً فريداً يمكن أن يصبح مبدأً يقوم على أساسه «حكم البطون» كما هو الحال في أفريقيا، أو على الأقل كاستعارة وتعامل أثير، كما هو الحال في الصين.

الرموز السياسية للملبس

من الواضح الآن أن الرموز البدنية لا يمكن تجريدها من العلاقة التي تقيمها مع ثقافة المجتمع المادية التي تنتمي إليه. فلا توجد مثلاً علاقة ذات صلة بالجسم لا تكون في الوقت نفسه على علاقة بالملبس. وفي رأي مارشال سهلينز فإن أي نظام للملبس «يمثل نظاماً شديد التعقيد من المراتب الثقافية»، وإن أخطأ بلا شك في اعتبار أنه يعمل «حسب نوع من التركيب العام [...] ومجموعة من القواعد تسمح بالتعرف على فئات الملبس والتوفيق بينها بحيث تعبر عن الفئات الثقافية».

يؤدي النظام الثيابي بالأخص في المجتمع الغربي ووظائف «الطوطمية المزعومة»، فبوصفه تجسيداً كمالياً للعناصر الأساسية المتعلقة بالشخص وبوضعه، فإنه يكون مجالاً عريضاً للاتصال، حتى يستخدم كلغة يومية بين من لا يمكنهم أن يتعارفوا. ف «مجرد المظهر» يجب أن يكون أحد الأشكال الأساسية للتيبان الرمزي في المجتمع الغربي. فعن طريق المظاهر تحول الحضارة التناقض الرئيسي في بنائها إلى معجزة الوجود؛ فمجتمع الأعراب تماماً يوجد بينهم بعض الترابط. غير أن هذا الترابط يتوقف على إمكانية التعرف على الآخرين وعلى أوضاعهم الاجتماعية، وعلاقتهم بنا «من النظرة الأولى».⁴⁶

وقد أوضح مؤلفون آخرون أن المصطلحات الثيابية نسبية ودلالية للغاية؛ فهي تثير الالتباس سواء في المجال الاجتماعي أو في تحديد الجنس.⁴⁷ والواقع أن عبارة «النظام الثيابي» تحتمل الغموض بالجمع بين ممارسات مراوغة، ملتبسة. فالملبس يكون أولاً ميراًً وابتكاراً في آن واحد شأنه في ذلك شأن كل ظاهرة ثقافية، ويتطلب تحليله أن يدرك

المرء «بحركة واحدة جوانب الثبات والتغير في المظاهر». كما أنه يتمثل في «تداخل مكون من الواقع والتخيل»، باعتباره «طريقة لتصوير المحسوس»، «حيث يختلط معاً المعنوي والمادي بقوة»، «وهنا يتجسد الجانب العقلي، وهنا يعرض الجسم المنفرد التسجيلات العابرة للشخص، وهنا يبرز الملابس الصلات الخفية بين المادي والفكر».⁴⁸ وبفضل تلك المرونة، يشكل الملابس أداة متميزة لبناء الهويات والتعاملات بينها: إنها هويات فردية، وجماعية أيضاً. فالثوب يصنع الكاهن (كما يقول المثل الفرنسي)، والمحركون السياسيون يدركون ذلك تماماً. فهو يورث القداسة أو النقاء، أو التلوث في الهند، ويحدد الأوضاع في الوقت نفسه.⁴⁹ وكان «يحدد كل فئة اجتماعية في العصور الوسطى» كما كان «زياً موحدًا في الواقع» لكل فئة؛ «فارتداء الشخص زي فئة غير فئته، ارتكاب خطيئة كبرى تنم عن تطلعات أو انحطاط».⁵⁰ وفي عام ١٤٧١م نصح لوران العظيم بتغيير زيه لى يتباعد عن فئه عمر الجيوفاني (الفتيان) لكي يقنع الكرسي الرسولي (الفاتيكان) بـ «خطورته».⁵¹ أما الدكتاتوريون العسكريون في عصرنا، فإنهم يظنون أن ظهورهم على شاشة التلفزيون في بزة مكونة من ثلاث قطع يكفي لجعل نظامهم مدنيًا ولطمأنة الرأي العام.

وكثيرًا ما يتمسك المصلحون الدينيون أو الثوريون أو التقليديون حرفياً بالطابع الفعال للزي. ولذا تتضمن عادة طقوس التنصيب رمزًا ثيافيًا، بما في ذلك في المجتمعات الصناعية؛ ففي اليابان يرتدي الطلبة الجدد بمجرد التحاقهم بالدراسة زياً خاصاً يكون دائماً رمادي اللون تتلاءم معه ربطة عنق حمراء. وحتى عهد قريب كان ارتداء السروال المشتهى في فرنسا علامة على الخروج من طور الطفولة. كما يختلط أيضاً السعي للانتساب مع السعي إلى الملابس. فعلى سبيل المثال، ينتقل السابيير^(٥) في الكونغو إلى باريس لكي يعودوا منها بملابس فاخرة إلى برازافيل، حيث يستعرضونها باعتبارهم «باريسيين»، ويكتسبون بعد عدة طلعات وضع «الكبار» (يايا).⁵²

وفي المعتك السياسي، يتطلب كذلك صنع الإنسان الجديد أن يكون ملبسه ملائمًا. وأثناء الثورة الفرنسية، طلبت لجنة الخلاص العام من الفنان دافيد تصميم زي قومي موحد للمدنيين، وهي فكرة تم التخلي عنها بعد سقوط روبسبير، وإن لم تعف الجمعية التأسيسية من التفكير في رداء جمهوري رأت من المناسب توفيره للسلطات، وإقرار مرسوم بهذا الخصوص على أساس تقرير للأب جريجوار (عضو الجمعية التأسيسية الذي انضم لصفوف أقصى اليسار) جاء فيه: «لغة الإشارات لها بلاغتها الخاصة، والملابس المميزة جزء من الاصطلاحات التعبيرية، فهي تحيي أفكارًا ومشاعر مماثلة، لموضوعها،

خاصة عندما تستحوذ على الخيال بروعتها.⁵³ ولما عجزت الجمعيات الثورية عن فرض زي قومي موحد، فقد جعلت لبس القلنسوة ذات الجناحين والشارة الوطنية الثلاثية الألوان شبه إجباري. وفي مقاطعة الأرديش كان يتعين على النساء تقلد هذه الشارة «في الموضع الأكثر حساسية، وهو القلب»، وكانت مدينة جوايوز المجاورة تهدد بسجن اللاتي يتخلين عن «شعار الحرية هذا» (هكذا).⁵⁴ كان الزي المناسب شهادة على التحلي بالفضائل الجمهورية، علمًا بأنه مال إلى التنوع في نهاية عهد الإرهاب واكتسب تعقدًا له مغزاه في ظل حكومة المديرين (الديركتوار). ومع ذلك «لم يكن الثوب معيار الرجل بقدر ما كان معيار منتج»⁵⁵ في رأي الجمهوريين. كما أن مصطفى كمال أتاتورك رسَّخ إلغاء الخلافة بتجريم لبس الطربوش: «أيها السادة، كان يتعين إلغاء الطربوش الذي كان يتبوأ رعوس الأمة كشعار للجهل والإهمال والتزمت ومقت التقدم والحضارة، لتحل محله القبعة، غطاء الرأس الذي يستخدمه العالم المتحضر بأسره، وللتدليل بذلك على أن الأمة التركية لا تتأى بنفسها إطلاقًا عن الحياة الاجتماعية المتحضرة سواء في عقليتها أو في جوانب أخرى.»⁵⁶ وفي الصين كان فرض زي الوقادين الأزرق في عهد ماو انعكاسًا لنفس الإيمان بالقوة السحرية للنسيج.

ولما كان الزي عنصرًا مؤسسًا لعملية التعرف على الهوية، فهو متأهب لإثارة الانفعالات. وهو رهن علاقات الحب وأيضًا النزاعات بين الآباء والأبناء وبين البالغين وصغار السن. وعند الولوف، في السنغال، «من يكون له أب، يكون الأخير كاسيه». ويلاحظ الأورتيجيون، ومن بينهم عدد من الشباب الصابر الذي يشكو بالذات من سوء الأزياء التي يوفرها لهم آباؤهم «أن الولد يشعر بقوة مستمدة من الأب، وبأنه محبوب منه عندما يكون حسن الكساء، وعندما يتخيل الآخرين وهم ينظرون إليه لحسن ملبسه». وتصل القوة الرمزية للنسيج إلى حد أن المثل يقول: «هناك كلمات لو كانت تنورات جديدة لاكتسى الناس بها.»⁵⁷ وفي فرنسا أيضًا تُبلور الممارسات الثيائية الخلاقات العائلية بين الأجيال التي تصقل من خلالها شخصية الطفل أو اليافع؛ فقد أوجد ارتداء الميني جوب، أو الانتقال من لبس البنطلون القصير إلى السروال عند الأولاد، رغبات ومحظورات وإحباطات وضغائن ومفاوضات وتوترات. وفي الغرب «أصبحت أحذية رياضية الجوجنج» اليوم مرادفًا للاستقلال والحرية، ودليلاً على التحرر من وصاية الأسرة، ورمزًا لسهولة الحركة، وتأكيديًا للقدرة على الإفلات من الوسط الاجتماعي.⁵⁸ قد يدفع ولع الشباب اللندني بتلك الأحذية إلى حد اللجوء إلى الاعتداء المسلح للحصول عليها، كما حدث ذلك في فيلادلفيا،

حيث تلقى كريس ديمبي، البالغ الخامسة عشرة من عمره، طعنات بمديّة من جانب عصابة من اليافعين الراغبين في الاستيلاء على حدائه الريبوك.⁵⁹ ومن جهة أخرى يجسد الزي الرغبات الجنسية عند الأفراد وفقاً لمختلف المفاهيم الثقافية أو الاجتماعية، وحسب مسارات حياتهم. وهو يفصح عند الحاجة عن توله جنسي.⁶⁰ ولكنه لا يتخلّى مع ذلك عن تعدد معانيه، وهذا اللبس يسهم بالذات في شحنته الانفعالية، فالشورت الذي يرمز إلى تبعية الطفل، يمكن أن يكون مبعث لذة لدى شاب يافع، شاذ جنسياً يريد «أن يتحرر» على غرار ما جاء في إعلان نُشر في الصحافة: «أمير جميل وحنون في الثامنة والعشرين من عمره، يحلم بأخ لطيف، صغير السن ١٨-٢٠ سنة له وجه بنت، بدون لحية، شهواني طفولي، يبدو صبيّاً صغيراً للغاية، فتّى صغير من الكشافة، مرحباً به الرجاء إرسال صورة (بشورت إن أمكن).»⁶¹ ومع ذلك فقد الشورت جزءاً كبيراً من دلالاته الشهوانية غير المباشرة في الغرب نتيجة لتعميم ارتدائه بين البالغين مع انتشار مزاولة مختلف الألعاب الرياضية. ورغم أن فيليب سيجان (سكرتير عام التجمع من أجل الديمقراطية الذي حل محل جوبيه في هذا المنصب بعد انتصار الحزب الاشتراكي في انتخابات مايو ١٩٩٧م البرلمانية) يسخر «شلة الصبية» ذوي السراويل القصيرة، ويقصد بذلك حكومة ألن جوبيه، وحتى إذا راح ألن توران يستحلف، من جانب آخر، الحزب الاشتراكي بأن يلبس «سراويل طويلة» قائلاً: «يواجه الحزب الاشتراكي قراراً صعباً لا يمكن اتخاذه إلا خلال بضعة شهور. يجب أن يرتدى «سراويل طويلة» كما كان الشيليون يقولون إنه «بدلاً من السراويل القصيرة، وأن تكون لديه الشجاعة الكافية للتحدث والتصرف بشكل مستقل [...]»⁶² وبالمقابل، لا يزال ينظر إلى ارتداء السراويل القصير في بعض البلدان الإسلامية كتصرف فاضح يعتبر ضرباً من الفساد. وعلى سبيل المثال هاجم الإسلاميون الجزائريون بشدة حسيبة بومركة، التي حصلت على الميدالية الذهبية في سباق الألف وخمسمائة متر، لأنها «تجري بالشورت أمام آلاف الرجال».⁶³ وكان ذلك بمثابة صدئ للحرب الكلامية التي شنّها الأبطال الرياضيون الأتراك فيما بين الحربين العالميتين لنفس الأسباب.⁶⁴ وفي عام ١٩٣٦م قرر العديد من الآباء والأمهات في مدينة قم المقدسة سحب أبنائهم من المدارس؛ لأن الزي المدرسي الموحد الجديد يشمل سراويل قصيرة «غير محتشمة»،⁶⁵ وكان قد أن أذهلهم أصلاً صدور قرار يحظر الحجاب قبل ذلك بسنة.

ويتعين ألا نسرع بالابتسام إزاء تلك الانفعالات المحتشمة أو المتصنعة الحياء، وما تكشف عنه من تفكير من تحركهم تلك الانفعالات. ففي نهاية القرن السادس عشر،

كما جاء من قبل، كان العديد من الإنجليز لا يطيقون أن يظهر ممثلون على المسرح وقد ارتدوا ملابس نسائية؛ فالتنكر في زي أنثى يشوه رجولتهم وفكرة الذكورة ذاتها.⁶⁶ وبالمثل بينت الجمهورية العلمانية ذات الفلسفة الديكارتية أنها متأكدة من موقفها، إذ رأى وزير التعليم الفرنسي فرنسو بايرو أن وضع الشال على الرأس به شيء أكثر من حمل صليب أو لبس الكيبا عند اليهود. هناك في الشال على الرأس شيء أكثر من إشارة دينية. إنه تأكيد على الاختلاط، وأن القوانين المدنية ليست لها اعتبار عند المسلم، وأن الاعتبار يكون للدين الإسلامي وحده. بيد أن حقوق الرجل تبدأ في الكثير من الأحوال بحقوق المرأة. إنهما خطران كبيران متناقضان في آن واحد مع الميثاق الوطني الفرنسي ومع ميثاقنا الجمهوري.⁶⁷ وقد رفض مجلس الدولة هذا المفهوم بموقف حكيم؛ إذ إن «الشال في حد ذاته لا يعبر عن شيء، على خلاف الشارات التي كانت في حد ذاتها أو من خلال استخدامها عبر التاريخ تحريضاً على الحقد أو على العنف [...] ولا يكون الإحساس بالشال كاعتداء على كرامة المرأة إلا من خلال إعادة بناء بأسرها انطلاقاً مما هو معروف عن الدين الإسلامي أو الحضارة الإسلامية. غير أنه يتبين بوضوح [...] أن الإدارة أو القاضي لا يستطيع أيُّ منهما أن يتدخل في مثل تلك الاعتبارات».⁶⁸ ومنذ عدة سنوات تفاقمت المناقشات السياسية والنزاعات المدرسية أو المهنية وإجراءات التقاضي مما يؤكد أن التخيل الثيابي مجال للانفعالات بما في ذلك في مجتمع صناعي يفترض فيه أنه «تخلص من الأوهام».

غير أن الملابس لا يطلق العنان فقط لقضايا تتعلق بالسلطة أو الأوضاع. فهو يشارك أيضاً في مبدأ المتعة الناتجة عن تحقيق الذات، ويحيل دائماً إلى معايير إيجابية. ويسهم جزئياً سعر الثياب في السوق في تلك المعايير المتخيلة سواء على الصعيد الذاتي أو صعيد التعبئة الجماعية، وهما اللذان يصنعان الموضة ويجعلانها أحياناً سريعة التغيير. ففي موجدابيشيو مثلاً تتبع الموضة دورة أسبوعية. والأقمشة التي تباع في سوق الخميس تفقد قيمتها يوماً بعد يوم حتى الخميس التالي، وفي كوت ديفوار تثير التنورات التي تحيي إحدى الذكريات، تثير مضاربات جامحة.⁶⁹ والملبس عبارة عن طقوس يومية، مادية ورمزية في آن واحد، يندمج الفرد من خلالها في المجتمع، ويتأسس المجتمع في الواقع عن طريقها، وهي تشكل بهذه الصفة رهاناً اقتصادياً هائلاً وتخضع لـ «تشكيل الدولة» ولبنائها أيضاً.

وبالطبع يستعمل المحركون السياسيون الملابس كأداة على غرار أي مجال ثقافي آخر. وهم يستخدمونه لتبليغ غايات سلطوية وإصدار توجيهات تدعو للتأييد أو التمرد،

أو لتحسين أسلوبهم. ومع أن الشغل الشاغل للوران العظيم كان أن يبدو أكبر سنًا لكي يكتب «الوقار»، فإن شاغل فاليري جيسكار ديستان كان الظهور بمظهر الشاب المودرن؛ فقد ظهر على شاشة التلفزيون وقد ارتدى بلوفر، وذلك خلال الستينيات. وفي اليابان، اتخذ موريهرو هوسوكاوا طرازًا «غير تقليدي»، في طريقة عقد ربطة عنقه مثلًا. وقد كتب قارئ في مجلة آيرا الأسبوعية يقول: «عندما رأيت هوسوكاوا في التلفزيون مع رؤساء الدول الآخرين، أذهلنتي الطريقة التي يضع بها لفاعته حول عنقه على غرار الشباب. ولم يحدث أن رأيت من قبل رئيس وزراء دولة بهذه الهيئة، مما أثار دهشتي إلى حد كبير.» وفي بورما تجول زارجانا، وهو ممثل كوميدي ملتزم سياسيًا، تجول ذات يوم وقد ارتدى قميصًا لا تشوبه شائبة وسروالًا مثيرًا للشفقة، وقد فهم كل شخص أنه كان يتهمك بذلك على الهوة السحيقة بين الحكم العسكري والشعب.⁷⁰ وفي الصين، نصب الطلبة في ميدان تين آمن صورة لبطلهم هويوا بانج، ارتفاعها اثنا عشر مترًا، وهو يرتدي بزة وربطة عنق، في مواجهة الصورة الرسمية لماو بسترته الزرقاء. وقد لخصت في حد ذاتها تلك المباراة الثيابية بين الفقيدين برنامج «الديمقراطيين». وفي ديسمبر ١٩٩٥م عندما أراد جيانج زيمين، رئيس الدولة، أن يوجه لتايوان إنذارًا عسكريًا، رأس اجتماعًا للهيئات القيادية وقد ارتدى قميصًا لونه أخضر داكن يجب لبسه عندما يتفقد قوات الجيش، بدلًا من ارتداء بزة أو سترة الكوادر الشيوعية.⁷¹ أما طالبات جامعة طهران المناوئات للنظام الملكي فقد ارتدين الحجاب قبل انتشار المطالبة بجمهورية إسلامية، وذلك للإعلان عن رفضهم لذلك النظام الذي حاول منع ارتداء الحجاب في ١٩٣٥م، واضطر أخيرًا إلى السماح به على حساب أهليته الاجتماعية.⁷²

وقد رأينا من قبل أن «بناء» مجال الدولة يميل إلى الامتزاج مع تلقين (أو حظر) ثياب معبرة. فمنذ النصف الأول من القرن الثامن عشر، وقبل الثورين الفرنسيين أو الأتراك أو الصينيين أو الإيرانيين، أدرك فردريك-غليوم الأول، ملك بروسيا، الفائدة التي يمكنه أن يستخلصها من هذا النوع من الرموز لتحقيق مركزية مملكة بروسيا وتحديثها في ظل عقلية بيروقراطية ومقترة. كان لا يرتدي في البلد سوى زي قائد سرية لكي يعبر عن ارتباطه الوثيق بالجيش. وقد وُحِدَ ملابس هذا الجيش وجعلها أبسط، حتى إنه توصل إلى تخفيض كمية النسيج اللازمة لتفصيلها بمقدار النصف تقريبًا بجعل خطوط الزي العسكري حادة. وفيما عدا ذلك كان هذا الملك-الرقيب لا يظهر إلا في أبسط الملابس المصنوعة في بروسيا، لكي تكون بمثابة تعبير عن دفاعه وتأكيد على برنامجه الحمائي الذي جعل اقتصاد بلده ينطلق بشكل مدهش.⁷³

بيد أن تلك المساعي المتعمدة الرامية إلى توحيد مجتمع سياسي عن طريق نوع من الزي القومي تصطدم بسرعة بحقائق «قيام» الدولة القاسية. ففي زائر مثلاً فشلت تماماً التعليمات الخاصة بارتداء الأباكوست باعتباره زياً «أصيلاً» على الأقل لأن رجل الشرع لم تتوفر له أبداً إمكانات الحصول عليه؛ إذ يتولى تفصيله في أوروبا أرزوني أو فابريس أو شارلي، فبات بسرعة احتكاراً استأثر به أصحاب الامتيازات الاستثنائية الموالون للنظام.⁷⁴ ولا يعني ذلك أن محاولات توحيد الملابس تُعتبر كمّاً مهماً حتى وإن لم تكتمل. ومع ذلك فنادرًا ما تحدث في انفصال تام عن العمليات الخفية لـ «تشكيل» التخيل الثيابي، أو تظل بلا تأثير على تلك العمليات. وهكذا تعود أصول الأباكوست، ليس فقط إلى السترة الماوية التي انبهر بها المارشال موبوتو أثناء زيارته لبكين في ١٩٧٣ م، ولكن أيضاً إلى البزة التي كان يرتديها في الستينيات رعايا غرب أفريقيا المقيمون في حي بارومبو وحي لنجوالا بكينشاسا، وإلى الثوب «الأفريقي» الذي كان يرتديه كوامي نيكروما، وإلى «السانجو» الخاص بغريمه فليكس هوفويه-بواني، أو إلى «الزي الوزاري» الخاص بالصفوة السياسية الكونغولية التي وصلت إلى السلطة على أثر ثورة ١٩٦٣ م.⁷⁵ والواقع أنه يكفي إلقاء نظرة للتوصل إلى قرابة الأباكوست مع الصحراوية (السترة ذات الأكمم القصيرة) التي كان يرتديها حكام المستعمرات والبزات المماثلة الخاصة بمساعديهم من الإداريين وغيرهم من معلمي الدين. ولو احتاج الأمر إلى دليل إضافي على التواصل السياسي بين الوضع الاستعماري والدولة التي أعقبت الاستعمار، لوضعنا ذلك في الاعتبار. ومن الجدير بالملاحظة أن المتغنين بالأصالة، المتأهبين دائماً لمهاجمة الاغتراب الثقافي من جانب «الزنج البيض»، يتبخترون في نفس ما كان يرتديه أسيادهم السابقون، مع اختيار أنسجة تساعد إلى حد ما على تحمل مناخ المناطق الحارة أو الاستوائية. أما ارتداء البدلة الكاملة وربطة العنق، فكان يمثل — كما سنرى فيما بعد — ثورة رمزية حقيقية بالنسبة لعهد الاحتلال الأوروبي المقيت.

وهكذا فإن «البناء» و«التكوين» الثيابي للدولة يتواكب. وعملية التطور الشامل لـ «ترشيد» المجتمعات تنتشر جزئياً عن طريق ممارسات الملابس. وكانت نشأة الزي النظامي الموحد في القرن الثامن عشر في أوروبا تجسيداً لعدة تغيرات أساسية جرت في ظل العهد القديم؛ تأسيس جيوش دائمة تمد قوات المشاة بأسلحة نارية وتتزود بمدفعية حديثة؛ وتعزيز النظم الملكية المطلقة التي تتخلص نهائياً من طبقة النبلاء الإقطاعية لكي تجند قواتها الخاصة وتدفع لها أجورها بشكل مباشر؛ والبحث عن تمفصل جديد بين المجتمع

المدني والنشاط العسكري؛ وتطوير نظم الحفاظ على النظافة والإجراءات الصحية، وخلق مجال يتولى فيه الرجال المهام الموكلة عادةً إلى النساء.⁷⁶

ويجب أن ننظر إلى اهتمام الملك فريدريك غليوم الأول بالزي النظامي على ضوء تلك التحولات العديدة، فلم يكن الأمر مجرد ظاهرة عابرة في عملية التحديث التي أقدمت عليها أسرة الهوهنزرن التي بلغت أوجها مع الحرب العظمى بحصادها الدموي.⁷⁷ ولم يكن الزي العسكري طبعاً السبب في حدوث كل تلك التطورات! ولكن لا يمكن أن نتصور دولة حديثة بلا زي نظامي. وقد كتب دانيال روش يقول إن هذا الزي «استطاع أن يكون وسيلة لاستئناس العنف وأداة للتقدم».⁷⁸ وقد دلل ماكس فيبر نفسه على أن الديمقراطية كانت بنت سلاح المشاة وانضباطها، أي إن بوسعنا أن نضيف إلى ذلك الزي العسكري.⁷⁹ ولكن يجب أن تكون نظرتنا أشمل وأقل تفاعلاً. فقد هيا هذا الزي الإطار الرمزي لبيروقراطية المجتمع الشاملة التي نستشعر وجودها في المجال الاقتصادي — فبعض المنشآت توفر للعاملين لديها زياً خاصاً، وكوادرها يلتزمون عمومًا بقواعد ضمنية في الملابس، كما أن الطبقة العاملة اتخذت لنفسها من الكاسكية علامة على انتمائها الاجتماعي وذلك لفترة طويلة⁸⁰ — وكذلك في المجال الإداري والخدمات العامة، وأيضاً في عملية التدمير بالجملة؛ فقد جرت الحربان العالميتان بالزي العسكري، كما أن قوات الصاعقة الألمانية التي أبادت يهودا كانت ترتدي هي أيضاً الزي العسكري.

والواقع أن الطقوس الثيائية تجسد في نهاية المطاف نظرة معينة للعالم. ولم يخطئ التقليديون الذين تصدّوا بقوة لتبني الأزياء الغربية في جيوش الفرس أو الإمبراطورية العثمانية في بداية القرن التاسع عشر، أليس أنتعال أحذية ذات رقبة أفرنجية وملابس قصيرة بشكل فاضح خروجاً على السنة المحمدية، مما يعطي الإحساس بالاستعداد لاعتناق المسيحية؟⁸¹ والثورات السياسية والاقتصادية التي شهدتها القرنان التاسع عشر والعشرون، كانت بالتأكيد ثورات في الملابس، وكثيراً ما اعتبرها كذلك محركوها. وقد هيا الاستقلال الذاتي لرمزية مجال الملابس وضماً متميزاً جرت خلاله منازعات وتسويات وتحالفات بين الأطراف المعنية بالتغيير الاجتماعي، فشكّل بذلك إحدى تلك «العلاقات الملموسة المتوارثة التي تكتسب بالضرورة طابعاً فردياً خاصاً»،⁸² وتتحول إلى قوالب لتشكيل الدولة. وقد تمثلت من هذه الزاوية في الكثير من الأحوال في ابتكار التقاليد.

ويقدم تاريخ التكوين الثيائي للهوية الاسكتلندية في الهالاندز أول مثال في هذا الصدد. فمن المعروف أن الاسكتلنديين يرتدون الكيلت (التنورة) ويعزفون موسيقى القرب ... ومع ذلك فإن الزي التقليدي في الهالاندز لم يتطور إلا «بعد الوحدة مع

إنجلترا، وأحياناً بعد مدة طويلة كنوع من الاحتجاج».⁸³ وكان الساحل الغربي لاسكتلندا مستعمرة للأولستر من الناحيتين البشرية والثقافية، وظل مرتبطاً بها حتى منتصف القرن الثامن عشر. ولم تكن لديه تقاليد خاصة، بل كان ينتسب إلى النطاق الثقافي الكيلتي. ولم يتحرر من ذلك النطاق إلا في نهاية القرن الثامن عشر، عن طريق جهود كبيرة لإعادة كتابة التاريخ. وفي مرحلة تالية تبنت الأراضي الواطئة الاسكتلندية التي يسكنها البييتيون والساكسونيون والنورمانديون، تبنت أيديولوجية الهوية الجديدة هذه. وجاء ابتكار الكيلت فجأة وبالمصادفة في سنوات ١٧٣٠م على أساس تلك الخلفية؛ «فالكيلت رداء حديث تماماً صممه ونسجه رجل صناعة إنجليزي من الكويكر زوّد به أهالي الهيلاندز لا لحماية أسلوب حياتهم التقليدي، ولكن من أجل تحقيق انتقالهم من الأراضي البور إلى المصنع».⁸⁴ وقد منعت لندن ارتدائه، شأنه شأن كل علامات أخرى مميزة للهوية الإقليمية على أثر التمرد الكبير في ١٧٤٥م، وطوال فترة ٣٥ سنة. وعندما تم إلغاء هذا التشريع انتشر الكيلت من جديد، ولكن ليس وسط الطبقات الشعبية المخصص لها أصلاً، بل لصالح الحركة الرومانسية التي عمت أوروبا وأعادت الاعتبار لبراءة الهمجي والفلاح المفتقد. وتبنت بالأخص فرق الهيلاندز التي أنشأها بيت (٦) غداة التمرد الكبير، تبنت تدريجياً الكيلت بعد أن تم استثناءها من حظر استخدام علامات مميزة في مجال الملابس. وعلى الأرجح، يعود إلى الاسكتلنديين اختلاف الألوان والتصميمات التي تماشت تدريجياً مع التعرف على العشيرة.

وبعد رفع التشريع الاستثنائي المتعلق بالملبس في عام ١٨٧٢م، فرض الكيلت نفسه كرمز لخصائص كادت أن تكون قومية، علماً بأن مختلف الباحثين المدركين لحقيقة الخدعة احتجوا على ذلك. وظلت المؤسسة العسكرية تلعب دوراً أساسياً في نشر الكيلت، خاصةً بعد الانتصار في معركة واترلو، حيث أبلت فيالق الهيلاندز بلاءً حسناً. وقد استكملت هذا الإنجاز أعمال والتر سكوت، وكذلك حفل استقبال الملك جورج الرابع في إيديمبورج في ١٨٢٢م. وهكذا تسربت «الطائفة الاسكتلندية المتخيلة» من مصفاة أقليتها الكيلتية التي ظلت تعتبر لأمد طويل «همجية»، وأصبحت هويتها مجسدة الآن في كساء غريب صممه كويكر إنجليزي قبل ذلك بأقل من قرن ... بل إن صهر والتر سكوت بلغ به الأمر حد القول بأنها «هلوسة» جماعية.

غير أنه سبق لنا أن رأينا بإسهاب أن الثقافات والهويات تتجسد دائماً من خلال مثل تلك الأوهام. ولكن اللافت حقاً للنظر في حالة اسكتلندا، أن «الهلوسة» كانت ثيابية،

ومكنت إقليمياً صعب المراس من صقل وعي سياسي مع مواصلة إعادة تفاوضه مع مركز المملكة. ومن وجهة النظر هذه كان الزي الإقليمي في آن واحد بمثابة مكثف للنزاعات وأداة للمساومة. وقد جرى الاحتفال في اسكتلندا بإلغاء قانون الطوارئ في ١٧٨٢م باعتباره انتصاراً للمعطف الكيلتي على السروال الساكسوني. غير أن ذلك الانتصار لم يصبح ممكناً إلا عن طريق الجيش البريطاني، وبفضل صناعة النسيج الحديثة التي تم تسويقها بالضمان الثقافي لجمعية الهالاندز اللندنية، وبالتصديق السياسي من جانب الملكة فيكتوريا.⁸⁵

فيا لها من قصة نموذجية بالتباساتها، تمثلت في الكيلت. ولكنها أيضاً قصة الطربوش المغربي الذي فرضه الباب العالي على جيشه في ١٨٢٨م، رغم تحفظات المتمسكين بالتقاليد، وأصبح طوال بضعة عقود الرمز المدلل أو الممقوت لذلك التقليد الذي صب مصطفى كمال أتاتورك جام غضبه عليه.⁸⁶ وعلى نفس الغرار فإن تذبذب الأمراء والنخبة الجديدة في جاوه بين الطراز الأصلي (كاراجاوي) والموضة الهولندية (كارافالاندي) كان أحد قوالب الفكر القومي الإندونيسي منذ القرن التاسع عشر عن طريق التمسك بتقليد خاص بالجزيرة والتوافق مع بعض عناصر الحداثة الأوروبية، وبعبارة أخرى كان إحدى وسائل التلاؤم التي تم من خلالها تصور القومية الاستعمارية التي تحدث عنها بنديكت أندرسون.⁸⁷

ولا يمكن فهم الاستقلال الذاتي للكساء كنقطة تبلور للصراعات السياسية، وأيضاً كمجال للمساومة بين متزعميها، وموقع هام للابتكار الاجتماعي، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا العلاقة الوثيقة التي تربطه بالجانب الذاتي. فالملبس يجسد المطالبة الواعية بقدر ضئيل أو كبير بـ «أسلوب حياة» له جوانبه الجمالية وقيمه ومعاييره الأخلاقية في المجتمع، وذلك في علاقته السياسة في نهاية المطاف. وعندئذ يتحرر الخيال الكسائي بدوره لكي يغدو موضع مواجهات أو تصالحات؛ «فالدراما الاجتماعية» تصبح «دراما ثيائية». ويحدث مثل هذا الاختزال بطريقة أيسر إذا ما اعتمد على تاريخ أو اقتصاد متميز يعزز وضع الملبس في المجتمع.

وتلك كانت الحالة بالنسبة للهند، إذ كانت صناعة النسيج من أشدها ازدهاراً في العالم، وكانت الرموز الثيائية في صميم نظام الطوائف، وكانت «تنوعات الطرازات الخاضعة للرقابة» تعبر عن عظمة الإمبراطورية المنغولية أكثر من إعلاء شأن الأزياء الموحد.⁸⁸ ومع تواجد الاستعمار والثورة الصناعية، فرضت الشركات البريطانية نفسها في السوق الهندية، وأصبحت قضية المنتجين المحليين الذين أفلسوا من جراء الواردات

الموضوع الرئيسي لدى القوميين في مستهل القرن العشرين. غير أن سياق الأحداث كان أعقد مما يوحي به التاريخ الرسمي. فتهاقت المستهلكين الهنود على المنسوجات الأجنبية كان يؤكد أولاً مناسبتها ونوعيتها، بما في ذلك في نظر بعض القيم المحلية – إذ كانت هذه المنسوجات مشهورة بكونها «أنقى»، وبأن صيانتها أسهل – كما كانت تسجل نوعاً من القبول المتبسط في المملكة الجديدة، وهو ما كان ملاحظاً أيضاً في مجالات أخرى، ومنها مثلاً تحول الكرم الديني إلى نشاط خيري على النمط الفيكتوري.⁸⁹ والواقع أن سلاطين شبه القارة الهندية كانوا قد تبنوا أزياء الغرب منذ بداية القرن الثامن عشر، دون أن يتجاهلوا مع ذلك النماذج التي كان يعرضها عليهم الباب العالي وبلاط العديد من البلدان الآسيوية. وكان انفتاحهم على الخارج في هذا المجال يوفر أسباب الهيبة الثمينة. وفيما بعد واصلت الملابس الأوروبية أو الأوروبية الجديدة توفيرها تشكيلة كبيرة من الكماليات للنخبة المهيمنة، يمكنها أن تضيفي على استراتيجياتهم أو ممارساتهم الاجتماعية مظهراً متميزاً؛ فمن يشرب منهم الخمر وغيرهم من أكلة اللحوم كانوا يرتدون السروال، وتبني المحامون والصحفيون الطقوس الثيابية الإنجليزية، وخفف السنون المشايخون للموضة من وطأة الزي الأوروبي بغطاء للرأس تركي الأصل، ولجأ أقرانهم من الشيعة إلى قبعة تذكر بالإصلاحيين الفرس.

وعندما رفع القوميون البنغاليون شعار الدفاع عن الصناعة المحلية أثناء حركة السواديشي (ومعناها الحرقي: من البلد وإليه) في سنوات ١٩٠٥-١٩٠٨م، تعين عليهم أن يعتمدوا على المعالجة الذاتية وقلب التخيلات التي أضفت بالتدريج الشرعية على المنسوجات المستوردة. وجرت الإشادة بالنسيج المحلي كرمز للنهضة المعنوية والروحية للهند: «يجب أن نكون سواديشيين في كل شيء، سواديشيين في تفكيرنا وفي أساليب تعليمنا وفي طورها»⁹⁰ وتم شن حملات مقاطعة، بل وإتلاف للمنسوجات المستوردة، وبالأخص في السنغال أثناء حركة الاحتجاج على تقسيم الإقليم؛ كان المتظاهرون يغتسلون في نهر الجانج ثم يرتدون ثوباً هندياً، ويعقدون حول الساعد سوارات ترمز تقليدياً إلى الروابط بين الإخوة والأخوات. ولما كانت الثياب المصنوعة محلياً أعلى من المستوردة، فقد شبه الفيلسوف سري أوروبندو تحمل ذلك العبء بتضحية تحيي في آن واحد الفرد والأمة. وكُرِّس المغنون والممثلون والرعاة جهودهم لمكافحة الأفكار المسبقة التي تزعم أن المنسوجات المستوردة كانت أنقى من الإنتاج المحلي، وبذل المنشدون في الأرياف ما في وسعهم لربط ذلك الإنتاج بصور الأمومة والولادة. ومن المعروف أن غاندي ذهب بعيداً في

مضمار ربط الثوب الهندي بمفهوم النقاء، إذ اعتبر غزل القطن في البيت صلاة حقيقية (مانترا) دون أن يبالي بالتناقضات الاقتصادية المترتبة على ذلك الاختيار الذي لا رجوع عنه.

وفي ظروف تاريخية وثقافية مختلفة عن ذلك تمامًا، تصور الممارسات الثيائية في أفريقيا جنوب الصحراء نفس تلك القدرة على تلخيص لعبة النزاع والتسوية الدقيقة بين المحركين الاجتماعيين، بإضفاء الذاتية عليها وفي قيامهم بدور هام في مجال التحديث. وعلى نفس النحو الجاري في الهند، كانت رموز الملابس (ولكن أيضًا رموز العرس) تقوم بدور جوهرى في السلطة والتبعية. فاستعراض الحاجيات النادرة، وبالأخص الزينات، يشير إلى رسم وضع الكبار كما لو كان «بارومتراً للنجاح والنفوذ».⁹¹ وعلى هذا الأساس غدا الملابس بدوره تمثيلاً وامتداداً للشخصية، يعبر عن اكتمالها.⁹² وعلى نقيض الفكرة الشائعة، كان الكساء بذلك مجالاً لاستخدامات وابتكارات فردية تمامًا تتضح من صور نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.⁹³ وفضلًا عن ذلك كان يمكن استخدامه كعملة نظرًا لقيمته.⁹⁴

ولكن المفارقة الأساسية بالمقارنة مع الهند التي كانت في القرن الثامن عشر المصدر العالمى الأول للمنسوجات، تكمن في كون الإنتاج الحرفى الأفريقى محدودًا وقليل النفوذ، أيًا كانت قيمته الجمالية. ففي حوض نهر الكونغو مثلًا، يبدو أن الأعيان تخلوا عن الرافيا، وهي ألياف حوض نخيل منتشر في أفريقيا وأمريكا اللاتينية لصالح المنسوجات الأوروبية أو الهندية منذ منتصف القرن الثامن عشر، ثم نما المستورد منها بسرعة.⁹⁵

كان الانفتاح هنا على الخارج في مجال الملابس أكثر مما هو في آسيا على ما يبدو، فتحول بالتالى إلى مصدر رئيسى للصراعات السياسية المحلية، وفقًا لمنطق إعادة ابتكار الاختلاف الملازم للعمولة. ويلخص ذلك كريستود حيرى بمناسبة تبني ملك البانوم في غرب الكاميرون في بداية القرن للنظام العسكرى الألماني ثم تخليه عنه بقوله: «النماذج من الخارج، والمعنى من الداخل».⁹⁶ وتتمثل أبرز التعبيرات عن مظاهر التنافس في الاستعراض الذي أدمنه الكبار في مجال تعدد طقوس الأبهة التي أثارت دهشة المراقبين الأوروبيين وتسامحهم من باب العجرفة. ففي نهاية القرن التاسع عشر، وصف الماركيز دي كوميني بدقة تفنن الشخصيات الهامة المبونجي على ساحل الجابون في زينتهم، وأعاد إلى الأذهان شهادة جريفون دو بيلى الذي كتب يقول: «إنه [الملك دافيد] استطاع أن يظهر كل يوم طوال حوالي ستة أسابيع أمام أتباعه المنبهرين، في زي جديد، وأزهى كل يوم بالنسبة لزي اليوم السابق عليه: فهو اليوم في زي جنرال فرنسي، وغدا من زي

ماركيز في مسرحية لمولير، وفيما بعد في زي أميرال إنجليزي، ورأسه في كل الأحوال مزدان بشعر مستعار.⁹⁷ كما أن بلاط مدغشقر والمجتمع الميرينا الراقي أقاما «مسرحًا للسلطة» دقيقًا ومحكمًا⁹⁸ بشكل مدهش عرضت فيه المواكب وحفلات الرقص التنكرية رهانات تحديث المملكة وتنصرها، وذلك بمزيد من الملابس التنكرية الغربية والخلاسية والعربية:

«والمعاني المتضمنة في تلك المتظاهرات متعددة؛ فهي استعراضات في مواجهة الأجانب ترمي إلى إثبات أن السلطة المدغشقرية قادرة على استيعاب آداب التصرف التي يتباهون بها وضمها إلى آدابهم، وهي احتفال تنافس بين الأسرتين الهوفا الكيبرتين تستعرض فيه كلٌّ منهما ثراءها وتعرض آخر الهدايا الملكية. وهي أخيرًا منفذ مهياً للطبقة الراقية الخاضعة للعديد من المحظورات والمعرّضة في أي لحظة لنزوات الملكية التي تعتبر مصدر الحياة والموت. فبورجوازية المدن المحدودة الإرادة وإن كانت مدفوعة إلى المشاركة في اللعبة، تفرغ في تسلية التنكر ضيقها من الوضع السياسي وتمنياتها الضمنية بأن ترى المجتمع يتغير بأسره.»⁹⁹

ومن هنا تتبع فائدة أزياء الياوران والظرفاء في القرون الوسطى الأوروبية في تفهم الحداثة في بلدان المحيط الهندي!¹⁰⁰ وعلى ضوء ذلك، يكتسب إهداء خوذة لوهنجرين لزعيم الشاجا مغزىً أغنى بالتأكيد مما يمكن أن نتصور في الوهلة الأولى. إنه يرمز في حد ذاته إلى عملية إعادة التشكيل الضخمة التي جرت أثناء الاستعمار تحت ستار الممارسات الثيائية. وما كان يمكن أن يتحقق ذلك بدون العديد من النزاعات في نظام الملابس التي جرت المواجهات بخصوصها ليس فقط بين المستعمرين والمستعمَرين، ولكن أيضا بين المستعمرين أنفسهم حسب تطلعاتهم ومصالحهم وقيمهم. وكان موقف البيض أنفسهم شديد الالتباس، وذلك إلى جانب إمكانية اختلاف وجهات نظر الإدارة الحاكمة عن وجهات نظر الإرساليات المسيحية، وذلك لتعارض التقاليد الاستعمارية مع عمليات التبشير. فمن جهة كان الهدف الأخير استدراج المجتمعات الأفريقية نحو «الحضارة» التي كانت تتحقق تقريباً عن طريق احترام الزي الغربي، ومن جهة أخرى كان من المناسب الحفاظ على «ثقافتهم» على الأقل ليبقى أهالي البلاد الأصليون في المكان الملائم لهم. وكان المجال الثيائي صالحاً تماماً لمثل تلك التنوعات في مجال الكساء، علماً بأن الأفارقة لم يتخلفوا من وجهة النظر هذه، إذ لم يكفوا عن تبني القواعد الثقافية الخاصة بأولئك الذين كانوا يكافحونهم بحيوية متزايدة.

وهكذا ترتبت على ارتداء السروال أو التنورة ثلاث توجهات تشمل ضرورات «تنمية الاستعمار» واستراتيجيات التحرر الاجتماعي من جانب النخب الجديدة الأصلية، والروح المحافظة للمؤسسة المحلية. وقد نجح بروس برمان وجون لونسديل في رسم صورة واقعية للمشكلة كما طرحها في كينيا: «كان دور الإدارة الحاكمة توجيه الأفريقي نحو حضارة أرقى مع الحفاظ على الوحدة العضوية للمجتمع ... واعترض الساسة الأفارقة المرتدون السروال، الطريق بين الإدارة و«شعبها» المرتدي التنورة.»¹⁰¹ غير أن ذوي السراويل المسئولين عن الروابط أو العمال المهاجرين البسطاء كانوا يعلمون تمامًا أنه يتعين عليهم العودة إلى التنورة في قراهم، لأنه كان الرداء المناسب لعامة الشعب، وذلك إذا كانوا يريدون تحاشي المواجهة الصريحة مع أعيانهم.¹⁰² وكانت تلك التوترات حادة بشكل خاص وسط الكنائس المسيحية. فمنذ البداية، جرت الإشارة إلى من تنصّروا على أنهم «ذوو الملابس» لأنهم كانوا يتبنون طريقة الأوروبيين في اللبس. بيد أن رجال الإرساليات كانوا مناهضين عمومًا لتهافتهم على اتباع الموضة الغربية، وأبدوا أساهم لأن «ديانتنا تتمثل بالنسبة للكثيرين في ارتداء السروال.»¹⁰³ وفي فريتاون، بكينيا، كانت جمعية الإرسالية الكنسية توصي بعدم ارتدائه.¹⁰⁴ وفي تنجانيقا، تركزت حملة إرسالية الجامعات لوسط أفريقيا ضد موضة الرقص البيني، الذي انتشر في بداية سنوات ١٨٩٠م من الشاطئ السواحي حتى الهنتلاند (الأراضي الخلفية)، وتركزت حول تلك القضية. وحسب رأي أعضاء الإرساليات الحريصين على نشر الدعوة على أساس الحفاظ على الطابع المحلي، إن ما يدفع الأفارقة إلى اتباع عادات الشاطئ السواحي وعاصمة الدولة المستعمرة إنما هو «عقدة نقص» ولو في شكل خطوات رقص وسراويل طويلة. وفي رأي الأسقف فنسان لوقا، راعي كنائس ماساسي، أن ذلك كان ينبئ بتغلغل البلشفية. ووفقًا للشهادات التي جمعها ترينس رانجر في الأسقفية، فإن جمعية الرقص لم تكن لها بالطبع أي علاقة بتنظيم شيوعي، وأن حظرها يرجع فقط إلى أن «القساوسة كانوا لا يريدون أن يرتدي الرجال السراويل.»¹⁰⁵ بل إن أعضاء الإرساليات كانوا لا يستسيغون ارتداء الشورت، مع أن استخدامه كان شائعًا في المزارع ومواقع العمل، كما أنه فرض نفسه في المدارس، ولكن بعد ترددات؛ فقد اضطر طلبة مدارس شيديا إلى التهديد، حتى في الثلاثينيات، بالتمرد لكي ينتزعوا من فنسال لوقا التصريح لهم بارتدائه بدلًا من الشوكا السواحلية المفترض فيها أنها تعبر بشكل أفضل عن هويتهم الأفريقية.¹⁰⁶

وكان رجال الكنيسة يُلقون أذنانًا صاغية من جانب الأعيان من أهل البلاد بخصوص تلك المناوشات الداخلية، إذ كانوا يربطون بين العادات الجديدة في مجال الأزياء وبين عدم

الانضباط، وحتى انحلال الشباب والنساء.¹⁰⁷ ولا عجب عندئذٍ أن تصبح فيما بعد تلك الرموز أحد الخطوط الفاصلة بين القضية القومية وبين التعاون مع المستعمر. وإذا كان تطرف فريق صغير من الطلبة البرتغاليين والخلاسيين بجامعة نوفاليسبوا قد وصف في عام ١٩٤٠م بأنه «عصيان السراويل القصيرة» من أجل التقليل من شأن هذا التمرد، إلا أن مجرد أن يكون الشخص كالسينهاس (عن كالساو = السروال باللغة البرتغالية)؛ أي مرتدياً ملابس أوروبية، قد أسفر عن مقتل العديد من الأنجوليين في مالانجا، بعد ذلك بإحدى وعشرين سنة، وذلك أثناء هبة أبريل ١٩٦١م.¹⁰⁸ وفي أفريقيا الوسطى الفرنسية، تواجدت أيضاً مثل تلك الشكوك بخصوص «المتطورين» الذين قيل عن بعضهم إنهم «مهاويس السروال الرجال». وفي عام ١٩٣٩م،¹⁰⁹ في الكاميرون، أثار بول سوبو بريسو فضيحة عندما أراد أن يلتحق بالجيش لمحاربة هتلر، «ولكن بحذاء عسكري وخوذة» وليس بالزني الخاص بالقناصة.¹¹⁰

لقد كان انتقال الحذاء هو أيضاً موضع خلاف بين النخب الأفريقية الجديدة والمستعمر. ففي كينيا مثلاً، كان انتعاله محظوراً لمدة طويلة داخل أبنية الإرساليات، وفي الكونغو-برازافيل كان يتعين على خفر الليل وكذلك القناصة ورجال الشرطة المحليين أن يسيروا حفاة، بل إن خلافاً خطيراً نشب في عام ١٩٣٦م بين فرق كرة القدم الأفريقية والإدارة الفرنسية التي أرادت أن تواصل منعها من اللعب بأحذية.¹¹¹ ولا شك في أن هذا النوع من التمييز المضاف إلى تخيلات ثيابية مثقلة للغاية أصلاً، ساهم في ازدياد التطلع إلى الأزياء الأوروبية بينما لم يكن الاستعمار قد أغلق هذا الباب تماماً، بل إنه جعله ميسوراً لعدة اعتبارات، جنباً إلى جنب ثقافته المالتوسية.

وعلى أي حال يقول الواقع إن تزايد الاستيراد باستمرار، ولو على شكل ملابس مستعملة، هياً المزيد من إمكانات الانفتاح على الخارج في هذا المجال حتى تضاعف عشرات المرات. واحتل الأفارقة مسرح الأزياء، ويشهد على ذلك النصيب الكبير من ميزانيات العائلات الذي كثيراً ما يخصص لهذا النوع من النفقات.¹¹² ويشير إلى ذلك أيضاً تكرار عمليات التعبئة الاجتماعية التي تروج للسلوكيات الثيابية بالأخص في إطار الجمعيات. وقد تدارس جوستان-دانيال-جاندولو رابطة المرحين والشخصيات الأنيقة (Sapeur) الشهيرة بحي باكونجو في برازافيل التي يجب ألا تكون بالطبع الشجرة التي تخفي الغابة. وقد سبقتها في الكونغو ذاتها أندية تحمل أسماء: أكسيتوس، كاباريه، بسيط وجيد، نادي الستة؛ والتي انصرفت لطقوس الأناقة فتعرضت بذلك مرة أخرى

لغضب الكنيسة الكاثوليكية واستهجانها.¹¹³ وفي أماكن متفرقة من القارة كان الهدف المعلن للعديد من الروابط الحرص على ارتداء نوعية معينة من الملابس؛ ففي ليوبولدفيل كانت رابطة May Gul تجمع كل يوم سبت أعضاءً يحسبون الجعة، وقمصيمهم فوق السروال، وبلا ربطة عنق وحفاة، ومارست جمعيات أخرى نشاطات مرتبطة بشكل مباشر بمثل تلك السلوكيات الثيائية، على غرار فرق الرقص البني في أفريقيا الشرقية، أو رقصة الكاليتا في روديسيا الشمالية، أو المسرح التشيلولي في ساوتومي، أو طقوس الهاوكا الخاصة باستحواذ الشيطان على الأفراد في النيجر التي تبنت من جديد ملابس الجيش الرسمية وأزياء الإدارة الاستعمارية.¹¹⁴ وقد اتسمت أغلب أشكال الحياة الاجتماعية من الطراز الغربي التي انتشرت تدريجياً، بما في ذلك لمبررات دينية، بالاهتمام بالأنافة — علماً بأن حضور القداس لم يكن أقل المناسبات لاستعراض الملابس الأنيقة¹¹⁵ — كما كانت تقتصر أحياناً على مجرد التسكع، على غرار النموذج الذي وصفه جاستون باتلييه في بداية هذا القرن واتبعه فيما بعد بشكل منتظم أعضاء جمعية المرخين والشخصيات الأنيقة.¹¹⁶

كان المثقفون الملتزمون والمتجهمون يشكون من الأخذ بالمظاهر، ويأسفون لتلك النفقات الباهظة وغير المنتجة، ومعهم الصحافة الكاثوليكية والإدارة الاستعمارية ولكن لأسباب أخرى، إذ كانوا يعتبرون ذلك نوعاً من التهرب الضار بممارسة التضامن الاجتماعي وبتحرير الأفارقة وعملاً قليل بالنضال القومي.¹¹⁷ وكانوا مخطئين في ذلك؛ إذ يمكن أن يكون الكساء مظهرًا لاكتمال الشخصية، فمن الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن بعض الطقوس لجأت إلى سجل الملابس الغربية. ففي كينيا، كان احتفال قبيلة اللو بـ «عيد الملابس الجديدة» المناسبة التي يتحول فيها رمزياً الصبية إلى بالغين، وبات المتقدمون بهذه المناسبة يحصلون منذ الثلاثينيات، لا على فراء حيوان، ولكن على قميص وسروال قصير أو طويل، وعند السوننكه بمالي يقوم بنفس المهمة «حفل استلام السروال»؛ إذ يجعل اليافع بعد ذلك على قدم المساواة مع أبيه من الناحية النظرية.¹¹⁸ ومهما كان موقف أصحاب الآراء الجادة، إلا أن الكساء الأوروبي ينظر إليه في الكثير من الأحوال على أنه إنجاز في حد ذاته. فاستعارة الملابس الغربية بلا تكلف يمنح الشخص الاعتبار الاجتماعي، ويفتح الطريق إلى الحياة العامة، ويحقق رضاً بالغاً. ويعترف أحد أعضاء رابطة المرخين المذكورة آنفاً دون التستر على أن طريقة لبسه المضحكة تؤمن له نجاحاً كبيراً وسط الفتيات: «أنا أشعر بالارتياح التام منذ أن ارتديت ملابس رابطة

المرحين والشخصيات الأنيقة، فكأن لا شيء يوجد حولي. وهكذا أستطيع أن أطرق الأماكن التي لست معتاداً على التردد عليها، وبوسعي أن أسير مسافات طويلة على قدمي حتى يراني الناس. فكأنني أخلق فوق العالم بأسره وأنا أتردد عمومًا على الأماكن العامة، فالملطوب أن أثير الإعجاب وأن يراني الناس، في المراقص والبارات والمقاهي والشوارع الرئيسية والبيادين الفسيحة ... إلخ.¹¹⁹

وفي أبيدجان، يتم «تدريب الصبي في عائلته على الأناقة»، وفيما بعد يستوعب اليانع تلك الأناقة «كممارسة مطلوبة [...] تبدو له في شكل ضرورة».¹²⁰ ويشهد شابٌ رسب في المرحلة الثانوية بأن: «[من لا يجدد كسوته] سيستبعده [الآخرون] من المجموعة شيئاً فشيئاً، إنهم يشكلون مجموعات حسب الأذواق؛ فهناك مثلاً مجموعة تحب التردد على المراقص، وتجيد الرقص وتهوى الأناقة. وحتى إذا كنت تسكن في نفس الحي فإن الانضمام إلى تلك المجموعة يتطلب إجادة الرقص والتزام الأناقة. وهناك مجموعات تحب الحديث، هنا إلى جانب الأناقة التي تواكبه كما أن كل جمعية لها مفهوم معين للأناقة». والملابس الجاهزة لها قيمة أكبر من تلك المفصلة، ويجب أن تشتري بقدر الإمكان من الخارج. وحتى لو حاكى الترتزي الملابس الأجنبية إلا أنه يتعين بالضرورة أن يكون طرازها غريباً؛ أمريكياً أو إيطالياً أو ديسكو أو ريجاي. والأناقة لا غنى عنها خاصة في الحياة الاجتماعية، ولكسب رضا النساء. ويؤكد شاب آخر: «نادراً ما تقع فتاة في السنغال في حب غلام طالما لم يستوف شرط المال أو شرط الأناقة». هناك بالطبع مجال لعلاقات عاطفية بقدر أكبر؛ فاللغة الدارجة تميز بين دورين للذكور؛ دور «الجروتو» الذي يغري بحكم مركزه الاجتماعي، و«الجينيتو» القلب. ولكن المتقدم للزواج سواء كان كبيراً أو صغيراً غير معفي من واجب الأناقة. فهي معيار اجتماعي كلاسيكي يسمح فوراً بمعرفة من هو الشخص. وقد جاء على لسان فرد من أبيدجان ووجهت إليه الأسئلة: «إننا نخلق بأنفسنا الطبقات عن طريق الملابس». ولكن حيث إن الطبقة تشكل من هذه الزاوية أيضاً «جماعة من الناس»¹²¹، فإن اللبس يكون بالطبع مبدأً له جانبه الذاتي، ومنتجاً لـ «أسلوب حياة»، أي روح معينة. ومن جهة أخرى ليس من المؤكد أن هذه الممارسات في المجال الثيابي تبعدنا عن السياسة بالقدر الذي كان يخشاه في الخمسينيات المثقفون الملتزمون وأصحاب الآراء المتفكة مع التقاليد. ففي الكونغو برازافيل، عبأ شباب الحركة الوطنية الثورية في سنوات ١٩٦٣-١٩٦٥م «تقريباً كل» من يتراوح سنهم بين ١٤ و ٣٠ سنة ضد نظام توارث السلطة وضد الدولة التي أعقبت الاستعمار، ولكنها ناضلت على تلك الجبهة أيضاً.¹²²

ويجب أن نتساءل كذلك حول الميل الملحوظ لدى الشباب المحارب في الصومال وليبيريا وتشاد لاقتناء مختلف الزينات الرخيصة المنتمية إلى الحداثة الغربية؛ فحريهم تشكل إلى حد ما نوعاً من الهجرة الشديدة من الريف لا يتميز فقط بالكلتشنكوف والأجهزة التقنية، ولكن أيضاً بشعور النساء المستعارة والنظارات الواقية من الشمس.¹²³

ولا مجال للتمادي إلى ما لانهاية في تفسير المغزى السياسي الخفي لتلك السلوكيات، كما حاول ذلك البعض بخصوص أعضاء رابطة المرحين والشخصيات الأنيقة. وفي ظل هذا الوضع التاريخي والثقافي، لم يكن هناك ند لفن التزين سوى رقابة المسكين بزمام السلطة، فشكل بذلك مصدرًا رمزيًا له أهمية أولى. وقد ارتبط الاستعمار بذلك بثورة هائلة في مجال الملابس أتاحت للخاضعين له من الشباب والنساء فرصة تجاوز العديد من المحظورات واستغلال ثقافة الانفتاح لصالحهم. وكان ذلك في الوقت نفسه مصدرًا لإضفاء الشرعية على الاحتلال الأوروبي. وبالطبع لم تتخذ النخب القديمة موقفًا سلبياً إزاء ذلك التهديد بالخروج على شرعية الرموز، التي ظلت تواجهها طوال قرن على الأقل. فرخاء تلك النخب مكّنها من الحفاظ على احتكارها للأناقة لفترة من الزمن على الأقل. وكان ذلك هو الحال بالنسبة للخلاسين في سييرا ليوني وأهالي ليبيريا الوافدين من أمريكا. ويجب أن تذكر أيضاً مناطق نصف القارة حيث نشر الإسلام إشكالية ثيابية للسياسة مختلفة باقتراح نوع آخر من الأقمشة من أجل الترقى الاجتماعي. وهكذا حصل المستعمر على طراز آخر من الملابس الجاهزة لأهالي البلاد، وهو الطراز الزنجباري الذي رحبت به الإرساليات والإدارة البريطانية في شرق أفريقيا.¹²⁴ ولكن يجب الاعتراف بأن الرجال الجدد الذين استفادوا بشكل مباشر من ذلك «الاحتلال الاستعماري الثاني» في الثلاثينيات، وتزعموا الحركات الوطنية في الخمسينيات، وتبوءوا السلطة في نهاية المطاف بفضل الاستقلال، قطعوا مسيرتهم السياسية الباهرة هذه بالسراويل، ثم في زي صحراوي جديد، وأخيراً ببدلة وربطة عنق، لكي يزيحهم أحياناً من السلطة عسكريون يرتدون بزات عسكرية مزركشة. لقد تم تطعيم «الدولة المستوردة»¹²⁵ في أفريقيا السوداء عن طريق الملابس إلى حد كبير. غير أن هذا المظهر الخاص من العوامة استمر في مصاحبة عملية إعادة ابتكار للفروق، كما أن الأفارقة تفاوضوا يوماً بعد يوم حول علاقاتهم مع الغرب بواسطة نفس هذا الزي. والواقع أن الأمور لم تجر دائماً بشكل قاطع مثل البديل الذي يوحى به النزاع الكيني بين السروال والتتورة. وكانت غالبية الناس ترفض الاختيار بشكل حاسم بين الهندامين، وكانوا يخلطون بينهما حسب هواهم.¹²⁶ وتتنمي سلسلة الأزياء الصحراوية

الجديدة الخاصة بالإدارة بما في ذلك الأباكوسست «المؤقلم لتحمل مناخ المناطق الحارة» إلى تلك التركيبية الخلاقة. وهكذا نشأت «البذلة الكاملة» التي فضّلتها الشخصيات الكبيرة في كوت ديفوار، وهي:

«تتكون من قميص وسروال يتم تفصيل كلٍّ منهما حسب المقاس من قماش واحد لونه فاتح ومحاييد (لون التبغ، الأزرق وأحياناً الرمادي). وخطوط القميص مستقيمة، وهو غير محبوب عند الخصر، وأكمامه قصيرة، وهو يهبط فوق السروال، والأزرار لا تشبه تماماً أزرار القميص العادي، فقطرها أكبر وعددها أقل، ومما يؤكد الانطباع بأنها سترة-قميص شكلُ البياقة وإضافة جيوب خارجية مربعة واختيار قماش من الجبردين. وهذا الرداء الغريب على حركة الموضات المتسارعة والمشارك بين كافة العاملين بالأجر (خاصة مستخدمي المكاتب) يلبس بدون سترة أو ربطة عنق. ولكن هل يمكن أن تخلق فكرة الزي الموحد شخصيات الدولة البارزة مع صغار الموظفين؟ الواقع أن بساطة هذا النموذج تتيح إمكانية تحقيق تميزات: نوعية التفصيل والحياسة والخامات، وعلى أي حال فإن الفروق الاجتماعية في كوت ديفوار تظل صريحة. وعلى كلِّ فائياً كانت العلامات التي تميز ما تنفرد به «بذلة» الشخصية الهامة، فإن هذا اللباس الحضري الأفريقي هو الوحيد تقريباً الذي يرتديه المسؤولون في المناسبات الرسمية، والواقع أن هناك مناسبات نادرة (جنازات، طقوساً مختلفة) ينقل أخبارها التلفزيون والإذاعة، يرتدي فيها رجال السياسة هنداماً تقليدياً».¹²⁷

وقد استخدم إيمانويل تيراي الصورة الرمزية للقراندة وجهاز التكيف لتحليل التوازنات الدقيقة التي يعتمد عليها النظام السياسي في كوت ديفوار.¹²⁸ فبينما يتميز كلٌّ من هذين القطبين (الملابس التقليدية والبذلة الكاملة مع ربطة العنق) بشكل مثالي عن بعضهما، تشكل البزة الأفريقية الوسيط الرمزي بين الاثنين. وهي متواجدة مع ذلك وسط الطبقة المتوسطة مع طرازات أخرى تتوافق مع الطابع الأفريقي: البوبو (القميص الأفريقي الفضفاض) الذي ينقل الأشكال التقليدية أو يدخل تحديثات عليها بالتخلي عن طابعها القبلي أو الديني، والأطقم المكونة من سروال و قميص رطب ألوانه فاقعة مصنوع من قطعة تنورة أو القماش الحريري المزركش (الباتيك) أو تطريزات إنجليزية.¹²⁹

ومما لا شك فيه أنه يكفي لتفسير تواصل حدة النزاعات السياسية في مجال اللبس، أن الممارسات الثيابية متواجدة في صميم انتقال سلطة الدولة إلى الأفارقة، وفي الثورة الاجتماعية الرمزية على الأقل التي مروا بها منذ قرن، وفي طرق تعاملهم مع الانعطاف الكبرى للعولمة. وهي نزاعات منتظمة ترتبط بنوادير في أغلب الأحوال، لها الفضل مع ذلك في التذكير بالشحنة الانفعالية الخاصة بهذا المجال. ومثال ذلك ما أقدم عليه وكيل حاكم إحدى المناطق تخرج حديثاً من مدرسة الإدارة، محاولاً تحقيق مهمة فرض الانضباط شبه المستحيلة على الفلاحين وإلزامهم باحترام قواعد الحياة الأولية:

مذكرة إلى كافة رؤساء الأحياء والمسؤولين بلجان اليقظة في لوم

أُتيحت لي فرصة ملاحظة أن العديد من الأفراد، رجالاً ونساءً، يمارسون عادة الاستحمام السيئة في الهواء الطلق في بعض أنحاء الخلجان التي يتردد عليها العموم دون مراعاة التستر بلباس بحر أو لباس عادي.

وكثيراً ما لوحظ أن نساءً متزوجات عرايا يستحمن في نفس الوقت الذي يستحم فيه شبان وقحون جاءوا من مختلف الأحياء، ويعرضن بذلك عريهن بلا خجل على كل عابر سبيل.

وهذه العادة التي يبدو أنها قديمة جداً في تلك الدائرة لها عواقب وخيمة ليس فقط على كرامة بعض زوجات أعيان لوم، بل إنها تفسد بشكل خطير الشباب الذي تدفعه مبكراً نحو الفجور.

وعليه، فمن المحذور تماماً على نطاق كافة أراضي لوم الاستحمام في الهواء الطلق بدون لباس بحر أو لباس عادي. ويجب الإبلاغ فوراً عن المخالفين لتلك المذكرة لكي يعاقبوا بمقتضى أحكام المادة ٢٦٣ من قانون العقوبات الفدرالي التي تجازي الخروج على الآداب العامة.

وتبعاً لذلك، يُطلب من كل رؤساء الأحياء ومسؤولي لجان اليقظة تأمين نشر هذه المذكرة وعدم التردد في الإبلاغ عن المخالفين فوراً.

وقائداً مفازز الدرك في لوم ونيومبي، مكلفان كلٌّ منهما فيما يخصه بالتنفيذ الصارم لهذه المذكرة.¹³⁰

وفي إقليم الناتال تقتل ميليشيا إنكاثا النساء اللاتي يرتدين سراويل، والصبية الذين ينتعلون أحذية رياضية لأن كل ذلك «رموز للحداثة وكل ما هو حديث مرتبط بالمؤتمر

الوطني الأفريقي».¹³¹ واعتدى مناظرون تشاديون على تاجر وسألوه عما إذا كان يجهل «أن السلطات وحدها، في كافة أنحاء العالم، تلبس سراويل وأغطية للرأس بينما لا يحق ذلك للناس العاديين».¹³² وحرصاً من المارشال موبوتو على وقف تقدم النساء اجتماعياً، فقد لجأ إلى استعارة من هذا النوع: «هذا الاندماج الخاص بالمرأة نريده على كافة المستويات [...] إننا نريد الاعتراف للأُم الزائرية بالحقوق الممنوحة لها بصفقتها شريكاً نداءً للرجل. ولكن يبقى بالطبع أن يكون هناك في كل بيت رب له. وإلى أن يثبت العكس، فإن رب البيت عندنا هو ذلك الذي يرتدي سروالاً. ويتعين على مواطناتنا أن يدركن ذلك، وأن يقبلنه بالابتسام، والخضوع الثوري».¹³³

غير أن المواجهة في مجال اللبس يمكن أن تتصاعد لتتحول إلى «ظاهرة اجتماعية كاملة» (مارسيل موس). ولن ننقل هنا سوى مثال شهير. عندما اضطر المارشال موبوتو إلى إقامة التعددية الحزبية في ٢٤ أبريل ١٩٩٠م، أدرك أن رفع الحظر الذي كان مفروضاً بحكم الواقع على البذلة الكاملة وربطة العنق يمكن أن يضيف بعض المصادقية على انفتاحه، فقال في خطابه في ذلك اليوم: «في ظل الوضع السياسي السابق وصفه فرضنا على أنفسنا زياً وطنياً، هو الحال في العديد من البلدان. وهذا الزي يسمى عندنا الأباكوست. ورغم الحفاظ عليه كزي وطني، فإنني أرى أنه سيكون من حق كل مواطن زائري أن يختار بنفسه في هذا المجال أيضاً. ويتعين عليّ أن أوضح بمقتضى حقي في حرية الاختيار أنكم لن تروني بربطة عنق وفقاً للاختيار الذي قررته في فبراير ١٩٧٢م. وأنا أشعر بارتياح شديد في كوني قومياً زائرياً». ومنذ حوالي عشر سنوات، كان مناظلو حزب المعارضة، الاتحاد من أجل الديمقراطية والتقدم الاجتماعي، يتحدون النظام أحياناً بالتباهي بربطة عنق أو بدلة أوروبية.¹³⁴ غير أن خطاب يوم ٢٤ أبريل أعقبته عملية تعبئة بخصوص الأزياء لم يسبق لها مثيل، جعلت الجماهير تبدو في أغلب مدن البلاد في هيئة عفا عليها الزمن وسوريالية إلى حد ما؛ فقد أخرج كل فرد ملابس الستينيات التي فقدت رونقها للاحتفال بعودة الديمقراطية أو بانتهاء الدكتاتورية على الأقل التي لم يتأخر رد فعلها. فقد عمد أتباعها إلى التعرض في الشوارع لمن يرتدون بذلات للاشتباه فوراً في كونهم من أعضاء الاتحاد من أجل الديمقراطية والتقدم الاجتماعي، الحزب الذي تدور حوله التشنيعات، كما واجه مقدمو برامج تليفزيون الزائري رفض الحق في لبس ربطة العنق أمام الشاشة، رغم أن أحد المتحدثين باسم رئاسة الجمهورية والرئيس السابق للمخابرات أراد أن يبث الاطمئنان، فأعلن: «أنا أضع ربطة العنق أحياناً لأنني حريص

على أن أثبت أن قرار الرئيس صادق، ويجب أن يجسده أولاً معاونوه، بالله عليكم، ربطه العنق ليست رمز المعارضة!¹³⁵ ولكن الكسائيين في إقليم شاباً لم يدعوا الفرصة تُفُلت عندما أرادوا السخرية من نجوزا كارل أي بون الذي خان المعارضة، فطافوا في الشوارع بكلاب يقودونها وقد طوقت رقابها بربطة عنق، وأطلقوا عليها اسمه.¹³⁶ وأخيراً حبست البلاد أنفاسها في أكتوبر ١٩٩٤م، إذ تخلى المارشال موبوتو لأول مرة منذ عشرين سنة عن الأباكوست وبدّله بقميص ذي ياقة مفتوحة ومنديل حول الرقبة، وذلك عند ظهوره على شاشة التلفزيون!¹³⁷ كان اللبس في «عملية التحول الثوري» في زائير مسألة ثيابية أولاً. وكانت الثورة الفرنسية قد انتهت بالتباس مماثل تعهدته إرادة الانتقام من جانب الحريصين على التأنق بشكل مفرط الذين راحوا يصيحون في شوارع باريس: «عودوا إلى لبس سراويلكم القصيرة.» بعد سقوط روبسبير، ومن خلال نزاع أنصار السراويل الطويلة وأنصار السراويل القصيرة في منعطف القرن.

وربما يكون من المجدي الإشارة إلى وضع أخير تميل فيه الدراما الاجتماعية إلى الامتزاج بالدراما الثيابية حتى يمكن الاقتناع تماماً بالقوة الرمزية للملبس «كترجمة ملخصة» (فرويد) للسياسة. ويتمثل بالطبع الخيط الرئيسي في تلك القضية في استخدام المرأة للحجاب، وإن كان ارتداء الرجال الشورت كما سبق أن رأينا، وكذلك القميص أو ربطة العنق ليس مسألة خالية من أي معنًى. والقضية هنا معقدة وعامرة بالخلافات والتطورات؛ لأن جميع شخصيات هذه الدراما غير متفقة على طريقة تطبيقها. بيد أن «الثقافة الإسلامية نفسها ليست مؤلف تلك الدراما. فعلي شريعاتي مثلاً يرى أن «الحجاب سجن لنسائنا وإهانة لهن». ولكن نواب صفوي، وهو مرشد آخر للثورة الإيرانية، يعتبر الشبق «المحرك الأول للحياة النفسانية»، وأن السعي الأخرق للإشباع يضعف الجهاز العصبي عند الإنسان، والأجزاء المثيرة في جسم المرأة تلهيه، وتحول دون أن يعمل عقله بشكل سليم، وتعيق ممارسته لمسئوليته الاجتماعية. وعليه، فإن الحجاب يفرض نفسه، ويجب ألا يترك أمام نظر الآخر سوى الوجه؛ والمرأة غير المحجبة تكون شبه عارية، ومرادفًا لـ «الانحراف الأخلاقي» و«الانحطاط الاجتماعي».¹³⁸

ونحن هنا بصدد عالين بارزين ينسبان نفسيهما إلى الإسلام، ورأياهما متناقضان. فهناك مبدأ، ألا وهو مبدأ الحجاب، سواء حظي بالترحاب أو الرفض، يقابله العديد من أساليب تفسيره؛ «فالإجماع حول مبدأ «الوجه والكفين» لا يحول^(٧) [...] دون تعدد أشكال الحجاب. ويرجع ذلك إلى مسئولية النساء [...] اللاتي يجب عليهن الإشراف على

تطبيق المبدأ حسب تفسيرهن لما جاء في الآيات القرآنية ومطالباتهن الأيديولوجية.» كما كتبت تقول فاريبا عادل خواه بخصوص إيران، حيث نوهت بأن تنوع أشكال الحجاب «يستند إلى «آراء مختلفة نسبيًا».¹³⁹

وهكذا فإن للمرأة، وبالأخص المجاهدة الإسلامية، أن تختار بين التشادور التقليدي — من نسيج أسود يغطي الرأس حتى أقصى القدمين ومفتوح من الأمام، ويتوجب أن تمسكه بيديها — والمقنع (بالفارسية)، وهو أشبه بنقاب يتدلى على الكتفين حتى المرفقين، ومعترف به اليوم كهندام لائق في الإدارات أو المعطف الإسلامي الطويل الذي يلبس فوق سروال، وبمصاحبة شال يمكن أن يتنوع لونه. وستتخذ المرأة قرارها حسب ذوقها وقناعاتها، وأيضًا حسب المناسبات؛ فهي ستستخدم التشادور الأسود في التردد على مزار، وتشادور ملونًا للتنقل داخل العمارة التي تقيم فيها، والمقنع لقيادة السيارة في المدينة أو حمل طفل، أو التبضع. وقد تغير شكل الحجاب على مدى سبع عشرة سنة من حياة الجمهورية الإسلامية. وكان يتمثل في بداية الثورة في شال معقود تحت الذقن، لا يغطي المنكبين، وقميص ينزل فوق التنورة أو السروال دون أن يخفي القوام، وجورب سروال (كولون) سميك، وهو هندام الآن غير مقبول. وبعبارة أخرى فإن مبدأ الحجاب في تعبيره المادي، مجال تكيف متواصل على صعيد الأفراد كما على صعيد المجتمع؛ فالنساء المسلمات يتباعدن عن التشادور باعتبار أنه تقليدي للغاية لكي يفصح عن التزامهن أو غير مريح لكي يتفق مع الحياة النشطة أو سهل الاتساح؛ وفي المدن الكبرى تكون الطريقة الحازمة بقدر كبير أو قليل في حجب الحجاب مؤثرًا واضحًا للضغط السياسي الذي يفرضه النظام الإيراني في حقبة معينة، وذلك عن طريق قوات النظام.

وتعدد تفسيرات الحجاب في حد ذاتها موضع خلافات، وهو يبرز منذ بضع سنوات التناقضات السياسية في المجتمعات الإسلامية. فقد أثار استخدامه أو منعه في المدارس والجامعات معارك إدارية وقضائية حامية في تركيا وفي مصر، حيث اغتيلت أستاذة في الفقه الإسلامي في أنقرة على يد حركة إسلامية عقابًا لها على «آرائها حول الحجاب». واحتج المسلمون في الكويت على قرار منع قيادة السيارات بالنقاب الذي يخفي الوجه، إذ إنه يحد مجال الرؤية في رأي وزارة الداخلية.¹⁴⁰

وبرزت مشكلة الحجاب بقدر أكبر من المأساوية كخط فاصل في الأزمة الجزائرية. والقضية لا تمس الإسلام بقدر الأهمية التي تولى لها، فالحرب هناك اجتماعية أكثر منها دينية، ووزن التاريخ والأقاليم في مجال العنف أقوى مما هو حول تفسير القرآن.¹⁴¹ ومع أن النساء لم يعانين موضوعيًا أكثر من فئات أخرى من السكان، إلا أن الحجاب

كان أحد الرموز التي جسدت تلك التمزقات وأسبغت عليها عقلانية حتى وإن كانت خاطئة. فقد تم قتل نساء لكونهن بدون حجاب، وردت منظمة للشباب الجزائري مهددة بأنه: «إذا تعرضت امرأة لاعتداء لأنها بدون حجاب فإن منظمة الشباب الجزائري تعد بالانتقام بتصفية عشرين امرأة محجبة وعشرين ملتحمياً من الأصوليين». ¹⁴² وهكذا تعين على المقيّمات في المدن أن يتعودن على التصرف حسب أماكن تواجدهن، إذ يتغير مظهرهن، وفقاً لمجلة لانسيون الأسبوعية، حسب الحي الذي يجتزئه والحواجز التي يتعين عبورها، وتقول إحدى المقيّمات في بليدة: «أسيرُ مسرعةً جداً، وأضع شالاً حول رقبتني، أعطي به رأسي من أن لآخر عندما أرى شخصاً يبدو لي مريباً». ¹⁴³

ومن قبلُ كان على مجاهدات جبهة التحرير أن يواجهن أحد الاختيارين الخطيرين للتغلب على يقظة الجنود الفرنسيين: «كان الجنود يطلبون من النساء المحجبات أوراقتن، ويفتشنهن أحياناً عندما تكون هناك حواجز في الطريق، وحدث لي عدة مرات أن أوقفوني وأنا محجبة بينما كنت أعبّر وأنا غير محجبة؛ كنت شابة، فأبتسم فأعبّر، في المرة الأولى بدا لي كأنني عارية، ثم بعد ذلك لم يعد الأمر يربكني». ¹⁴⁴ وشيئاً فشيئاً أصبحت الحرب الجزائرية الجديدة حرباً ضد الحجاب أو معه، وضد تحرير المرأة أو معه، وبين الإسلاميين والعلمانيين.

والوهم هنا ضخم بالطبع، وأعيد بناء النزاع بكيفية استيهامية، من السهل تبديده ولو نظرياً على الأقل. ويتعين علينا دون أي حاجة لفحص الفضائل التقدمية المزعومة لدى أجهزة الأمن الجزائرية المغالية في علمانيتها، «الخروج بسرعة من الحرب الكلامية العقيمة حول الحجاب»، كما دعتنا إلى ذلك فاريبا عادل خواه منذ خمس سنوات مضت، ¹⁴⁵ مع تذكيرنا بأنه ليس هناك شيء بسيط في هذا المجال. أولاً لأن الإسلام لا يختلط بتعليمات ارتداء الحجاب، ولأن المؤمن يستطيع أن يتصور بالطبع إيمانه بدون تلك الممارسة الثيائية أو مع اعتراضه عليها. فعلى سبيل المثال تقدم علي إيسيك إمام مسجد قرية كاباكلي البالغ من العمر ثلاثة وعشرين سنة، بطلب الطلاق من زوجته لأنها تُصر على تغطية رأسها وترفض اللبس كـ «امرأة متحضرة». ¹⁴⁶ وأخيراً فإن استخدام الحجاب تعود قيمته إلى الظروف التي يتواجد فيها، وهو يكون مصحوباً تاريخياً في الكثير من الأحوال برؤية عقلانية للدين، وبمشاركة متزايدة في المجال العام، وبالتمايز الفردي الملحوظ الذي يرجع بالأخص إلى الحرص على التأنق، مما يسعد إلى حد كبير بعض المحلات المتخصصة. ¹⁴⁷ ففي إيران:

«لا شك في أن الحجاب رمز لرفض حداثة مستوردة أو مفروضة، غير أن مغزاه الأساسي أكثر ثراءً بالنسبة للنساء المسلمات. فهو تجسيد للتواصل بين الطبيعة

البشرية والوحي القرآني؛ وهو يرسم العلاقة بين المجالين الخاص والعام، وبين المجال العائلي والمجال الاجتماعي. وتدفع تلك الخاصية المزدوجة للحجاب النساء المسلمات إلى المطالبة، بقدر من التنوعات، بعناصر من التحديث التي استقرت في السنوات الأخيرة، ومنها الحق في تربية حديثة بلا قيود، والحق في العمل، والاعتراف بهن خارج النطاق العائلي؛ والمشاركة في كل المناقشات التي تدور في المجتمع الإيراني»¹⁴⁸.

والحالة الخاصة بإيران مثيرة للاهتمام، فقد كشفت سبع عشرة سنة الإسلامية الوحيدة المعروفة لدينا، أن هناك عملية إعادة تشكيل عميقة تجري بما في ذلك في المجال السياسي في مواقف الإسلاميين والعلمانيين التي تفاقمت الفروق بينها على شكل تضاد يتعذر الحد منه من جراء الأزمة الجزائرية.¹⁴⁹ وقد أدركت الآن البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية تعدد المعاني الاجتماعية لاستخدام الحجاب، وإن لم يعكس ذلك على وسائل الإعلام والطبقات السياسية والرأي العام في العالم الغربي.¹⁵⁰ كيف يمكن إذن تفسير التفاوت المستمر بين المعرفة العلمية أو مجرد حسن الإدراك، وبين التطورات الاجتماعية؟ يبدو أن الأمر يرجع إلى الحيز الذي يحتله الحجاب في الإحساس الذاتي لدى من تستخدمه ومن ترفضه. وتعود الانفعالات التي يثيرها إلى الجانب المعنوي الذي يتجسد فيه، وهي انفعالات تشير إلى أحد النزاعات التي تثور وفقاً لتعريف الذاتية وأهمية تلك النزاعات التي نوّه بها بول فين. ولو تتبعنا تحليلات هذا المؤلف، لاتضح لنا أنه ليس من باب المصادفة أن هذا الشقاق يقع أساساً في صفوف الفئة المقهورة فعلاً، ألا وهي فئة النساء.¹⁵¹ فبعضهن يرفض الحجاب باسم تفسير خاص للحرية والجنس، ويدفعن لذلك ثمناً باهظاً. وتتساءل أمٌ جزائرية بخصوص ابنتها عشيةً بداية العام الدراسي: «أن أحجبها يبدو قبولاً مني أن تفقد روحها. ولكن تركها برأس عارية معناه تعريضها لأي مهووس»¹⁵² وتطالب أخريات بالحجاب بالمجازفة بذلك، أحياناً، بينما لا ترى العجرفة الفرنسية تماماً أنه ليس سوى مظهر للاستلاب البحت، وتجهيلية، بل وسيطرة خبيثة. والواقع أن الحجاب يحيل هو أيضاً إلى معايير لها اعتبارات لا تبعد كثيراً عن تلك التي يقدرها العلمانيون. فالحجاب عند الإيرانيين مثلاً لباس ومظهر للحجاب الباطن الذي يفصح عنه على صعيد الأحاسيس الصوت والنظرة والسلوكيات، ويتطلب موقفاً صحيحاً وعادلاً تجاه العالم وخالقه. ونحن لسنا بعيدين هنا عن منطق اليعاقبة المستمد من فكر جان-جاك روسو الذي يقضي بأن يكشف الملابس عن سريرة المواطن، لا أن يتستر

عليها. وعندئذٍ يكون الحجاب مجرد تجسيد، من خلال المنسوجات، لصفات مثل البساطة والحياء والحزم والجدية والعفة والكرامة وسمو النفس، علمًا بأن كل صفة من هذه الصفات تشير إلى نقيضها. فالحجاب ينم عن بعض «الانشغال بالنفس».¹⁵³

وربما تقبلُ القارئُ ذلك بشكل أفضل لو وافق على أن يعرج على مجتمع الطوارق، حيث يتحجب الرجال بانضباط مثيله عند النساء؛ فقد لا يكون من اللائق أن يسرن حاسرات الرأس، ولكن الأمر الذي لا يمكن تصوره أن يظهر الرجال وجوههم. فهم يغطونها بلثام لا يقل طوله عن عشرة أذرع، ولا يكفون عن إحكامه أثناء النهار، وبلاستعانة عند الضرورة بمرآة جيب مع الحرص على أن يتميز بلمسة شخصية تسمح بالتعرف عليهم من بعيد عندما يقتربون من مخيم. واستخدام الحجاب هنا دليل على التحفظ المفروض على الرجل المستقيم، وهو مرتبط بوضعه كزوج مفترض على الأقل، وبرجولته، وهو يحفظ من الكائنات المؤذية في الصحراء المستعدة لاستغلال تدفق، ولو غير إرادي، للكلمات أو اللعاب أو السائل المنوي.¹⁵⁴ وهنا أيضًا يتحول التصور الأخلاقي إلى مادة، من القماش في هذه الحالة، مما يستدعي سلوكيات ثيابية لها قواعدها وجوانبها الفردية في الوقت نفسه. والدفاع عن ذلك التخيل ضروري كما جرت ذلك على مراحل منتظمة كلُّ من القوات الفرنسية ثم المالوية (نسبة إلى مالي) والنيجيرية. ولن يدهش أحد إذا علم أنه في أوج الحماس في قمع تمرد مارس ١٩٩٠م، لجأت تلك القوات إلى نزع ملابس الطوارق المشتبه في توأمتهم مع التمردين لكي تحطم معنوياتهم ...

التخيلات مبدأ لعدم الاكتمال

يتواكب إذن تركيز التخيلات الاجتماعية الكامنة في تخيلات سياسية مع تركيز الممارسات التخيلية في ممارسات مجسدة. ويظهر هنا المعنى الكامل لتعريف جيل دولوز الذي ذكرناه عدة مرات من قبل: «التخيل ليس غير حقيقي، ولكنه العجز عن التمييز بين ما هو حقيقي وغير حقيقي». وعليه فمن الممكن أن يكون موضع دراسة سياسية حقيقية تسهم فيها حاليًا البحوث المتعلقة بـ «الثقافة المادية» أو بـ «الحياة الاجتماعية» أو بـ «السيرة الثقافية للأشياء»، أو بتاريخ القيم.

وينطبق ذلك على «المخدرات»؛ فهي منتجات زراعية أو مواد كيماوية «تثير» و«تضخم» تخيلات ثقافية كامنة لدى من يتعاطاها،¹⁵⁵ وتُنشط في الوقت نفسه تمثلات ذهنية مكثفة بنفس القدر عند بعض السلطات السياسية والقضائية والبوليسية. ويرتبط

تعاطي المخدرات بشكل وثيق بالممارسات السياسية. ففي أفريقيا مثلاً يتعاطى مناخو الحركات المسلحة المخدرات بكل يسر، مما قد يؤثر بشكل خطير على الطابع الإجمالي لخيالاتهم الحربية. كما أن المخدرات ذات الطابع الاجتماعي يمكن أن تسهم في تغيير العلاقات بين المجالين الخاص والعام، ومثال ذلك مضغ القات في اليمن.¹⁵⁶ وفي الوقت نفسه تولدت عن «تسويق» المخدرات تدفقات مالية هائلة كانت سبباً في ازدهار شركة الهند الشرقية، وعاش على حسابها الحكمان الاستعماريان الفرنسي والهولندي في الهند الصينية وإندونيسيا عن طريق إدارتين حكوميتين للأفيون في البلدين. وبشكل ذلك الآن أحد الأوجه الخفية للاقتصاد الدولي. وتحصل حروب عديدة على مصادر تمويلها الذاتي من خلال تلك المبادلات¹⁵⁷ التي أصبحت مشكلة عويصة للسياسات العامة، خاصة بالنسبة للدبلوماسية الأمريكية. والمخدر مبدأ تخيلات فريد من نوعه وإن كان يحيل دائماً إلى عالم أشد ابتداءً. وبوسعنا أن نقول ذلك، وبنفس القدر، عن الاستراتيجيات السياسية المتعلقة بالهوية وأيديولوجياتها الانغلاقية ثقافياً؛ فخطبها الاستيهامية قابلة هي أيضاً لتركيزها في شكل أعمال عنيفة وبدنية في كثير جداً من الأحوال، باتت الآن جزءاً لا يتجزأ من تخيلاتها، فكيف تكون مثلاً تخيلات «الحرب العظمى» دون عمليات الاغتصاب والاعتقال والتدمير من أجل التطهير العرقي؟ أو تخيلات سلطة الهوتو بدون الجثث المشوهة في نهر كاجيرا؟ وأخيراً، فإن اللبس الملازم لمفهوم التخيل وعلاقته المعقدة مع الأوضاع المادية يدفعنا إلى الامتناع عن استخدام معين لهذا المفهوم، وإن كان شائعاً للغاية. ويجب ألا ننتقد حرفياً بتعبيرات مثل «التخيل الاجتماعي» أو «التخيل التاريخي»؛ فهي مصطلحات مريحة ولكنها توحي بأن التخيل الاجتماعي أو التاريخي كلُّ له تشكيلة من المعاني المتماسكة والمحدودة. فسيكون في ذلك مجازفة بالاعتراف لهذا التخيل بفوائدها رفضناها للثقافة من قبل، وبإضفاء قدرة فائقة له في تحديد السلوكيات السياسية. وباختصار، فإن مفهوم التخيل على هذا النحو لا يكون سوى تكرار متحذلق لمفهوم الثقافة.

والواقع أننا لا نصادف في مجتمع معين سوى عمليات تخيل تتولد عنها صور خيالية قوية ومشاركة ومستقرة بقدر كبير أو قليل. وتكون هذه الصور بالضرورة مجزأة ومتعددة المعاني؛ فأياً منها لا يستغرق أو يصادر وظيفة التخيل، أيًا كانت قوتها في ظل وضع تاريخي محدد، وأياً منها غير مزوّد، علاوة على ذلك، بمفهوم سياسي نهائي. وبوسعنا أن نكرر هنا ما سبق أن سقناه منذ برهة بخصوص أنواع الخطاب لأنها أنواع متخيلة: فصورة الجهاد لا تتضمن معنىً سياسياً واحداً بالنسبة للمسلمين حتى

إنهم يولونه أهمية أكبر بالنسبة لأسباب أخرى وطنية أو ليبرالية أو ماركسية لينينية. وبوسعنا أن نفترض أيضًا أن «التخيل الاجتماعي» عند الفيتناميين تسيطر عليه سلسلة من الصور الموروثة من تاريخهم القديم، وقوميتهم، وذكريات حرب دامت ثلاثين عامًا، وجراح الشمولية الشيوعية، ومن مشاعرهم الأقل حدةً تجاه الفرنسيين، ولكن ذلك لا يثنيهم عن تقديم قرابين على ضريح يرسين، قاهر الطاعون، عبارة عن قطع من جبن لاقاش-كي-ري، ولا عن اقتناعهم التام بأن هذا الشفيح قتل بمديته ساحرة متهمة بالتهام أكباد الأطفال الصغار.¹⁵⁸

وتصور التخيل الاجتماعي ككلٍّ له مغزاه لن يعني فقط غربة الأدبيات الضخمة حول الرموز واللاوعي بدءًا بأعمال فرويد، بل وأيضًا طمس الطابع المتقادم الذي تطبع به العولة وظيفية التخيل في المجتمعات المعاصرة. ومن المهم أساسًا التأكيد على تلك النقطة خاصة وأن جانبًا كبيرًا من المؤلفين الذين يمكننا أن نستند عليهم لكي ندخل إشكالية التخيل في التفكير السياسي، لديهم رؤية أحادية للتخيل: وهكذا كان مونتسكيو يربط كل نظام من نظم الحكم التي حدد بنفسه سماتها، بانفعال سياسي، ومن المفترض أن هذه الانفعالات المختلفة تتفق مع بنيان وأداء كلٍّ من هذه النظم.

وبوسعنا الآن، بفضل مكتسبات العلوم الاجتماعية أن نفهم أن التخيلات الاجتماعية تشكل في الواقع سُدْمًا من الصور المتباينة في الكثير من الأحوال والممتبسة قطعًا من وجهة النظر السياسية والثابتة لمدد متفاوتة، أي إنها باختصارٍ ظواهر تاريخية. وقد تعود التغييرات في نظام التخيل إلى طول المدة، ولا تكون مدركةً بالنسبة للمعاصرين. غير أنه يتعين ألا يدفعنا هذا الخداع البصري إلى تصور أن هذا النظام التخيلي ثابت لا يتغير. فقد تأكلت في نهاية الأمر رموز الملكية المقدسة في فرنسا أو إنجلترا وفقدت رنينها، حتى وإن كانت جنازة فرنسوا ميتران في ١٩٩٦م قد أحييت من جديد أسطورة جسدي الملك القديمة.¹⁵⁹ وعلى نفس النحو تواجدت على أوسع نطاق الصور الخيالية للكرنفال أثناء الحروب الدينية، ومنها الحكايات البرازية، وطقوس الشذوذ، والرموز الحيوانية التي جرت تعبئتها للحط من شأن العدو. غير أن هذا النوع من التخيلات راح يتراجع سياسيًا على ما يبدو في ظل حكم لويس الرابع عشر، ولم ينطلق من جديد إلا في عهد الثورة في خضم عمليات تأسيس الدولة في الأقاليم، حاملًا معه معاني جديدة خلفها التفكير الجمهوري.¹⁶⁰ وهذا التدقيق أساسي لأن دراسة الأعياد والمهرجانات كثيرًا ما شابها «تسلط فكرة ضرورة البحث عن نفس المدلول عن طريق العديد من الدلالات»،¹⁶¹ وذلك رغم الحقائق الجلية، ومع أن قوة اللغة الرمزية تتمثل في طموحها مع تعدد معانيها.

وقد كتب إيمانويل لوروا لادروري يقول بخصوص الاستعارات الحيوانية الشائعة في رومانس في القرن السادس عشر: «قولوها باللحوم! هذا أوضح بكثير حتى وإن تعددت المعاني وتنوعت حسب مضامين الأعياد والمناسبات الجماعية، وسواء كان الرمز الديك أو العقاب أو العصفور، فهذه الاستعارات تقدم تصورًا وتؤدي وظيفة في آن واحد؛ وتهيئ استراتيجية ذات رءوس متعددة؛ وتتيح لهذا الفريق أو ذاك من المجموعة فرصة محاولة السيطرة على وضع معين أو استخلاص بعض المزايا منه.»¹⁶²

بيد أنه يتعين أن يضاف بخصوص هذا الفريق الآخر أو ذاك أنه قد يقلب لصالحه نفس الاستعارات الحيوانية إذا وافته الفرصة أو الظروف. وبوسعنا أن نردد هنا ما قاله فرويد:

«العناصر المتشابهة في الخامات الكامنة تحل محلها تركيزات في الحلم الواضح. غير أن النقائص تعالج بنفس الطريقة التي تعالج بها التشابهات، ويعبر عنها بالأحرى نفس العنصر الواضح. وهكذا فإن عنصر الحلم الواضح الذي يوجد له نقيض يمكن أن يعني سواءً هذا العنصر أو نقيضه، أو كليهما في نفس الوقت. ولن يكون بوسعنا تحديد اختيارنا بخصوص التفسير إلا من خلال المعنى العام. ويوضح لنا ذلك لماذا لا نجد في الحلم تمثلاً له معنى واحد، على الأقل فيما يتعلق بـ «لا».»¹⁶³

كان الكرنفال الغني باستعاراته الحيوانية أو غيرها، يمثل مبدأ عدم التجانس الجذري للمجتمع الأوروبي الغربي. ولا جدوى من تقليص أي حفل في «مضمون محدد ومحدود [...] لأنه ينتهك الحدود بشكل آلي.»¹⁶⁴ وقد يُستنفد هذا البيان أو يتهمش. ولا يحول ذلك دون أن تظل وظيفة التخيل التي تجسدت في العصور الوسطى وفي القرن السادس عشر متواجدة أيًا كانت الأشكال التي تتخذها اليوم، ومنها مثلًا الأشكال الرياضية.¹⁶⁵ ولا يعود ذلك فقط لأننا لا نستطيع أن ندرك بشكل معقول كافة المعاني الممكنة، ولكن أيضًا لأن هذه المعاني تشكل بئرًا ليست لها قاع. ويقول فرويد: «كل حلم له على الأقل موقع لا يمكن سبر أغواره، مثل الإمبيق الذي يربطه بالجهول.» «وأفكار الحلم التي نتوصل إليها من خلال التفسير، يتوجب أن تظل بالضرورة وبشكل عام بلا نهاية محددة، وأن تتسرب من كافة النواحي في شبكة عالم تفكيرنا المتداخلة.»¹⁶⁶ ويظل أيضًا التخيل المكوّن لتاريخنا، ودوافعنا السياسية «بلا نهاية» محددة؛ لأن صورته قابلة للتحويل ومتعددة المعاني. ويؤكد ذلك يوميًا مسار الأيديولوجيات والمؤسسات، والمنتجات

المادية للثقافة في العالم، وإعادة تفسيرها. ولذا فإن افتراض وجود شبه بنية أولية وأصلية تندرج تحتها الصور المتخيلة لن يكون سوى خطأ فاحش.

بيد أنه سيقال لنا كيف يمكن التسليم بهذا التأكيد إذا كان «ما يجمع معاً أطراف مجتمع ما هو تماسك مجموع عالم معانيه» كما سبق أن افترضنا ذلك مع كونيليوس كاستورياديس؟ كيف يمكن أن تتماسك معاً «المعاني الاجتماعية المتخيلة»، وبالتالي أن تربط المجتمع معاً، إذا كان يجب أن تظل «بلا نهاية محددة»؟ ويرجع ذلك بالذات إلى لبسها الجذري. وسيقول لك كل المهندسين المعماريين الذين يواجهون احتمالات وقوع هزات أرضية إن مرونة البوص أفضل من شموخ البلوط ... وقد أثبت المؤرخون والأنثروبولوجيون أن العديد من التشكيلات السياسية، وليست أقلها شأنًا مثل روما، كانت تخضع لقانون عدم الاكتمال. وكذلك من باب أولى النظام الدولي في أبعاده الثقافية كما في أبعاده الاقتصادية.¹⁶⁷ لقد اشتدَّت التدفقات عبر القومية حتى إنهم راحوا يبشروننا بـ «نهاية الأقاليم»،¹⁶⁸ وهو ما لا يعني نهاية الدول.

وفضلاً عن ذلك فإن العديد من المجتمعات لا تزال تعترضها «تصدعات».¹⁶⁹ فسكانها يعيشون مواقيت متباينة، ولم تصل مركزيتها السياسية أو الثقافية بعد إلى حد استبعاد «التوقيتات التي تخص أقلية».¹⁷⁰ ففي فرنسا مثلاً لم يتم توحيد التوقيت إلا في وقت متأخر للغاية، وذلك رغم قوة الدولة وطبيعتها.¹⁷¹ وإيران الإسلامية تستخدم في آن واحد التقويم الشمسي والقمرى. وفي إقليم مثل روتينيا بأوكرانيا تتعايش معاً ثلاثة توقيتات: التوقيت الرسمي في العاصمة كييف، وتوقيت موسكو بالنسبة لمن يحنون إلى الوطن الأم السابق، والتوقيت «تبعنا» للروتينيين الذين يضبطون ساعاتهم وفقاً للمنطقة الزمنية الخاصة بالعواصم الرئيسية لأوروبا الغربية لكي يجهرُوا بتباعدهم عن عاصمة بلدهم.¹⁷² غير أن المظهر غير الموحد للزمن في مجتمع ما يتجاوز قضية مركزيته، كما أن الاختلافات قد تكون دينية أيضاً؛ فالأميش في ولاية بنسلفانيا مثلاً يغيرون توقيتهم للتعبير عن تحفظهم وإن لم يحل ذلك دون أن يكونوا موفقين في المواقع الاقتصادية التي يحتلونها،¹⁷³ ونادراً ما تتفق الهيئات الدينية الإسلامية حول تاريخ ظهور القمر الذي يسجل انتهاء شهر رمضان. والواقع أننا «نعيش فعلاً عدة مواقيت نوعية وكمية لا تسمح لنا بتحويلها إلى توقيت واحد»، بل إنها قد تتعارض فيما بينها، وذلك في أي مجتمع، حتى وإن كان مجتمعاً صناعياً.¹⁷⁴

ولنستخلص النتائج: لا يتحقق المجتمع ككل إلا من خلال التباس التخيلات، بما في ذلك بالطبع ما تتضمنه من جوانب ملموسة، وذلك من خلال الأشكال المتخيلة للسوق

والدولة والمجتمع الدولي»، التي توزع في آن واحد صورًا وأحاسيس وإصدارات ملموسة بقدر أكبر في شكل ممتلكات، أو خدمات أو عقوبات أو قذف قنابل. والمجتمع العام بـ «روابط متشابكة وغير متماثلة» يعتمد على جوانب صمت، وجهل، وسوء تفاهم، ولامبالاة وأوهام، وعلى حشد كبير من «التفاصيل الصغيرة» غير المتماسكة بقدر متفاوت. بيد أن أحد شخصيات الكاتب البولندي جومبروفيتس (١٩٠٤-١٩٦٩م) ينبهنا قائلاً: «لا تتصوروا إلى أي حد جعلنا تلك التفاصيل الصغيرة هائلين.»

الملاحظات

- (١) نسبة إلى الصحفي جاك بريسو، وهو من متزعمي حركة الجيرونديين (وأغلبهم من نواب مقاطعة الجيروندي في الجمعية التشريعية)، وقد تصدوا لـ «الجبليين» المتطرفين، وعلى رأسهم روبسيير، فقضت محكمة الثورة بإعدامهم، ومن بينهم الواحد وعشرون جيروندي المشار إليهم فيما بعد. أما بريسو فقد لاذ بالفرار، ولكن ألقى القبض عليه بعد ذلك وأعدم في عام ١٧٩٣م.
- (٢) اسم مستحضر لإزالة الشعر تستخدمه النساء.
- (٣) فاريبا عادل خواه، الثورة تحت الحجاب، ترجمة هالة عبد الرؤوف مراد، الناشر دار العالم الثالث، ١٩٩٥م.
- (٤) مشروب كحولي مقطر مستخلص من البرقوق، منتشر في البلدان السلافية.
- (٥) اسم يطلق على أعضاء رابطة المرحين والشخصيات الأنثوية (Sapeur)، وهي كلمة مكونة من الحروف الأولى لاسم هذه الرابطة باللغة الفرنسية.
- (٦) وليم بيت أو بيت الثاني، ابن وليم بيت الأول، ١٧٥٩-١٨٠٦م، أحد رجال الدولة الإنجليزي، تقلد منصب وزير المالية مرتين، ولعب دورًا كبيرًا في نهضة الاقتصاد مستوحياً في ذلك نظريات آدم سميث الليبرالية.
- (٧) كان بعض رجال الدين يؤكدون أنه يتوجب على المرأة أن تغطي وجهها وكفيها فضلاً عن جسدها وشعرها. وقد حسم هذا الخلاف إلى حد كبير في إيران في القرن التاسع عشر على يد آية الله أنصاري، أستاذ آية الله خميني المعتمد الذي أمر بمبدأ «الوجه والكفين»؛ أي إنه يمكن ألا يحجبها.

خاتمة

الابتكار المفارق للحدثة

بوسعنا الآن أن نقرر أربع نقاط أساسية تم التوصل إليها:

- (١) وظيفة التخيل المؤسسية تقوم بدور مركزي في قيام الدولة، وفي الإنتاج السياسي بوجه عام.
- (٢) أيًا كانت محاولات استخدام هذه الوظيفة من جانب المحركين السياسيين — حتى وإن كانوا مهيمنين على الأوضاع — فإنها تظل غير قابلة للاختزال، ويمكن اعتبارها لا نهائية وأن ترويضها مستحيل.
- (٣) وظيفة التخيل لا تنفصل عن النواحي المادية، وهذه الوظيفة بنّاءة بحكم تلك الخاصة، وتتحقق التطورات السياسية والاقتصادية في أبعادها. وعليه لا يمكن النظر في جانب مادي ما إلا من خلال علاقته بالتخيل.
- (٤) وأخيرًا، فإن التخيل لا يمثل كلاً متماسكًا في مجتمع معين ما دام يشمل سديمًا من الأشكال غير متجانسة ودائمة الانفلات. وعليه فإن المنتجات التخيلية ليست بالضرورة متماثلة الأشكال. فهي بحكم تعريفها منتجات رمزية، متعددة المعاني، وملتبسة، وهي تسهم بهذه الصفة في «تماسك» المجتمع دون أن تتوفر أبدًا إمكانية إثبات «تماسك عالم معانيه»، أو حتى التسليم بإمكانية ذلك الإثبات.

وهذه القواعد المنهجية التي فرضت نفسها من خلال تفكيرنا قد تترك لدى القارئ إحساسًا بعدم الارتياح وانعدام الوزن. بيد أننا رأينا من خلال الرجوع إلى بعض النصوص

الكلاسيكية في مجال العلوم الاجتماعية أو الفلسفية أن عدم تجانس المجتمع بشكل جذري قديم للغاية، وتم التدليل على ذلك على نطاق واسع. فقد توصلت أعمال توكفيل، وماركس، وفيبر، ودوركهايم، وباختين، ونوبرت إلياس، إلى ذلك الاستنتاج المزعج بتدليلات تترام بالأحرى ولا تتناقض عمومًا. وأكد عدم التجانس هذا أنثروبولوجيون أو سوسيولوجيون — ومنهم مثلًا كليفورد جيرتز، وروبرتو دا ماتا، وجورج بالاندييه، وأنطوني جايدنز — من خلال تجاربهم. وعليه فقد صاغ ميشيل فوكو إذن تقليدًا فكريًا مستقرًا تمامًا عندما أعلن استنادًا إلى المجلد الثاني في الرأسمال الذي جاء فيه: «المجتمع أرخبيل من السلطات المختلفة.» إذ أوضح أن «أي مجتمع ليس جسمًا موحدًا تمارس فيه سلطة واحدة فقط، ولكنه في الواقع تجمع، وارتباط، وتنسيق، وتدرج أيضًا لسلطات مختلفة تظل مع ذلك لكل منها خصائصها».¹

والعجيب في الأمر أن المجتمعات الغربية تجد مشقة كبيرة في قبول هذا الدرس الأساسي واستيعابه. فهي تقع دائمًا في حفر الاستدلالات النفعية، فتعطي أهمية خاصة لاستخدام ومعالجة الأشكال المتخيلة والانفعالات أو البراهين الكلية، وتمنح الأولوية للعوامل الثقافية الأولية، مع أن أيًا منها ليس أفضل من غيره. ويظل بالأخص مفهوم التغيير الاجتماعي معياريًا وممتدًا في خط مستقيم وغائيًا، كما تشهد على ذلك المباحثات حول «التحولات الديمقراطية» و«الانتقال إلى اقتصاد السوق».² ومع ذلك، ومنذ أمد طويل «اعتاد المؤرخون على ألا ينظروا بالضرورة إلى التحديث باعتباره تغييرًا شاملًا».³ ففي الولايات المتحدة مثلًا لم يكن توحيد النقد عملية سهلة. فقد شكلت إحدى القضايا الاجتماعية الشديدة التفجر في نهاية القرن التاسع عشر، وتعرضت على نطاق واسع لعراقل مختلف الممارسات المناهضة لتوحيد النقد.⁴ وكيف يمكن أن ندرج هذا الحدث الذي وقع في دنبروبتروفسك في عام ١٩٩٤م في النموذج الليبرالي الجديد للإصلاح: «فبينما كان أنطولي كوزوي البالغ من العمر ٣٧ سنة، يترى في منتزه المدينة، هاجمه كلب ضخم، وقد جذبته على ما يبدو رائحة الكحول القوية التي كانت تفوح منه، وخلال المعركة التي اشتبك فيها قتل الرجل الحيوان بأن مزق عنقه بأسنانه.»⁵ وعلى أي حال فإن اقتصاد السوق يتشكل أو لا يتشكل تلك التصرفات!

لما كان المرء يغض الطرف عن أبعاد التخيل وبالأخص «عملية تكوينه» بالمعنى الفرويدي للمصطلح، فإنه يتستر على أبعاد اللبس. وهذا النسيان يجعل الابتكار المفارق للحدثة أمرًا غير معقول أو فاضحًا. نعم، المدينة «عبثية» دائمًا بالمفهوم الفرويدي. غير أن هذه العبثية ملازمة لتحقيقها في الخيال، وفي «تشكيلها» و«ترجمتها الملخصة» في

سلاسل من الممارسات المتباينة. وعندما يدين المنطق الانغلاقى بعض تلك المفارقات، فإنه لا يكون قد ارتكب أقل التفسيرات الخاطئة التي تحول دون فهمنا لزمنا.

وينطبق ذلك على الابتكار الدينى للحدثة. فمن المعروف أنه قام بدور كبير في تاريخ الغرب، وأن إجراءات التمثيل البرلماني من أصل كنسي، وأن معارضة الإصلاح شأنها شأن الإصلاح نفسه ساهمت في حلول أشكال سياسية وفنية جديدة. كما أن التعبئة الكاثوليكية كانت أساسية في التحول الاجتماعي بل وفي التطور الهائل الذي شهدته أيرلندا، وبرينانيا، وفانديه، وبافاريا، وفلانديا، والبندقية، وأن نفس هؤلاء الكاثوليك، الذين رفضت الكنيسة فكرهم الديمقراطي، قد دعموا تأسيس الديمقراطية ورسخوا أقدامها عن طريق الأحزاب الديمقراطية المسيحية. وكذلك كانت التقوية (حركة دينية معتمدة على دراسة الكتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية) البوتقة التي سُقيت فيها قوة بروسيا في القرن الثامن عشر، وكانت الميتودية (التي حاولت إحياء كنيسة إنجلترا) مصدر نشأة الوعي العمالي الراديكالي في إنجلترا في القرن التاسع عشر، كما أن الاستقلال الأمريكي وديمقراطيته هما الابنان الشرعيان للتطهيرية. وفضلاً عن ذلك لم تكن بالضرورة التيارات الدينية الأشد تعلقاً بأهداب الفكر المحافظ، أقل التيارات مشاركةً في التحديث، بل إن «راديكالية حقيقية للتقاليد» قد تواجدت عن طريقها.⁶

ولا يثير كل ذلك الدهشة من وجهتي النظر النظرية أو المنهجية. فهناك أولاً العديد من الدراسات التي تناولت حدس هيجل إزاء دور المواقب المدنية أثناء الثورة الفرنسية. فقد عثرت تلك المواقب، سواء في المدينة الإقطاعية أو الحديثة، على الوظيفة الخلاقة للطقوس التي كان فوستيل كولانج (١٨٣٠-١٨٨٩م) قد أخطأ بأن خص بها المدن القديمة وحدها. فالمدينة تنشأ وتتغير وتبعث من جديد من خلال احتفالات هذا النوع بين ما هو ديني ودينيوي، وتكون أكثر من مجرد عرض مسرحي لهويتها. فعلى سبيل المثال، كانت فلورنسا تعيش عن طريق العديد من الاحتفالات التي كانت تحقق وحدتها، وتحكم في الوقت نفسه التنافس بين الشخصيات الكبرى. وفي نفس هذه المدينة، في القرن الخامس عشر، تم الانتقال من النظام الجمهوري إلى الدولة شبه الاستبدادية، والإشراك التدريجي للأطفال واليا فعيين والعامّة في حياة المدينة الموكبية التي كانت محرمة عليهم قبل «ثورة الطقوس».⁷ كما أنه وفقاً للتحليل الكلاسيكي لفيكتور ترنر، فإن «مراكز الحج» [...] تولد «مجالاً»، وربما ساعدت في «خلق شبكة من المواصلات حولت فيما بعدُ الرأسمالية من نظام قومي إلى نظام عالمي قابل للبقاء».⁸ وقد سبق أن رأينا أن «الحج الإداري»

الدينوي الطابع كان على ما يبدو حاسماً في بلورة الجماعة التخيلية للأمة في العالم الجديد، وأن «الحج السياحي» ربما يرسم حالياً مجالاً حضرياً أوروبياً.

بيد أن الطقوس الدينية بالمعنى الحقيقي أبعد عن أن تكون كمّاً مهماً في تكوين الأمم الأوروبية، ولسنا في حاجة إلى التريث أمام موقف الملكية في إنجلترا وفرنسا، ولنذكر المواجهة التي وقعت بين الدولة الإيطالية الفتية والكرسي البابوي على نفس المسرح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ففي عام ١٨٧٨م تعرض الموكب الجنائزي للبابا بيوس التاسع لتهجم الجماهير عليه بعنف فوق جسر سان أنجيلو، حيث راحت تهتف: «ألقوا به في الماء، هذا البابا الخنزير! عاشت إيطاليا! عاش جاللياردي!» واضطرت قوات الدرك الإيطالية (الكارابينييري) للتدخل لإفساح الطريق للموكب، علماً بأن الفاتيكان كان قد رفض أصلاً هذه الحماية حتى لا يكون ذلك اعترافاً منه بالدور المسئول للدولة في تنظيم الموكب. وعندما اجتمع سير آلاف القساوسة في سبتمبر ١٨٨٢م في سان لورنزو لإحياء ذكرى قداسة البابا، عقد الليبراليون مظاهرة مضادة في مدفن عظماء الدولة أمام مقبرة الملك فيكتور عمانويل الثاني.⁹ والتزاماً منا بالمصطلحات التي أوردناها، فإن المنافسة الرمزية حول الضريحين كانت بمثابة «ترجمة ملخصة» للنزاع بين شرعيتين متصارعتين في إيطاليا. كما أن العلاقات بين المراكز السياسية والدينية وبعض الأرباض التابعة لها كثيراً ما نقلتها وسائل الإعلام عن طريق النشاط التخيلي الخاص بالطقوس.

ففي الفترة الواقعة بين سنتي ١٨٣٠ و ١٩٥٠م ساهم ما لا يقل عن ثمانين ظهوراً لمريم العذراء في تأكيد هوية ومصالح منطقة البرابان الكاثوليكية في هولندا حيث الأغلبية من البروتستانت. وفي عام ١٩٨١م، ظهرت السيدة العذراء، في الوقت المناسب أيضاً في مدينة مديوجوري بالبوسنة والهرسك لإغاثة الرهبان الفرانيسكان الحريصين على الحفاظ على استقلالهم الذاتي في مواجهة السلطات السياسية وأسقف موستار والفاتيكان.¹⁰

وعليه، فإن المدينة الحديثة لم تتجرد من الأوهام بالقدر الذي افترضه ماكس فيبر؛ فالاحتفالات والمواكب والمظاهرات لا تزال فعالة، وتظل لحظات جوهرية في تأكيد جوانبها المعنوية، والإخراج المسرحي للموت مثلاً مطبوع دائماً بأبهة مواتية للتقيد بتدرجات السلطة أو الثراء عن طريق اتباع بروتوكول صارم، كما قد يكون مجالاً لتسييس صريح بتجسيد المواجهة بين السلطات والمعارضة، أو لاستئثار أنصار الفقيه بصيته سواء كانت نواياهم سليمة بقدر قليل أو كبير (كما جرى في فرنسا عند وفاة جورج بومبيدو) بل وخصومه أيضاً (كما جرى في ١٩٩٦م عندما نعى جاك شيراك سلفه). وقد سبق أن رأينا في الفصل الثالث أن القدرة الفعالة للطقوس السياسية تعود إلى الانفعالات التي تتركز

فيها. والحداد انفعالاً مُواتٍ بشكل خاص لتحويل المشاعر إلى عمل سياسي فعال. ففي أغسطس سنة ١٩١٤م مثلاً، ارتجل ليون جوهو، الأمين العام للاتحاد العام للعمل — وهو التنظيم الوحيد الكبير لأقصى اليسار الذي لم يكن قد أُيدَ بعدُ سياسة الحكومة في مجال الدفاع الوطني — ارتجل تأبينه لجان جوريس.^(١) وفي خضم الحمية الجمهورية التي سادت الاحتفال، وبتأثير من تصفيق الجمهور عندما أشار إلى ضرورة الصمود أمام العدوان الألماني، أعلن باسم التقاليد الثورية مساندة لما أسماه رئيس الجمهورية ريمون بوانكاريه بعد ذلك بساعات في رسالته إلى البرلمان «الوحدة المقدسة»، فسجّل بذلك عودة الطبقة العاملة المنظمة في نقابات إلى حضن الأمة.¹¹

وتبعاً لذلك تتجاوز المواكب الجنائزية حتمًا محاولات «إدارتها». فقد تثير سخطاً شديداً ضد الدولة باعتبارها المسئولة عن موت البطل أو المتواطئة في ذلك — كما حدث في بالرمو في ١٩٩٢م، أثناء جنازة القاضي بورسليو وأفراد حراسته — أو حزنًا عميقًا بكل بساطة حتى إنه يغير النظرة السابقة للمسار السياسي لمن كان المقصود به هذا الحزن، مثال ذلك الملك بودوان، أو بيير بيريجوفوا، أو فرنسوا ميتران. ومن هذه الزاوية تكشف المواكب الجنائزية عن التوقعات المدينة للجماهير؛ فغضب أهالي بالرمو الشديد ينم عن رفضهم للجوانب الخفية التي تقوم على أساسها السلطة في إيطاليا، ومن خلال حزن الباريسيين الذين مروا في خشوع أمام جثمان بيير بيريجوفوا،^(٢) يتضح التأمل حول مصير اليسار، وحول العلاقة بين المال والسلطة، وحول العلاقات بين الصحافة والحياة السياسية؛ وهناك خلف حزن البلجيكين الاستفتاء من أجل وحدة المملكة. وفي أوروبا الغربية أيضًا تعرض الطقوس الجنائزية «الوحدة المتخيلة»، وتضفي عليها معنى أخلاقيًا وسياسيًا بنفس القدر.

ومن وجهة النظر هذه شكلت جنازة فرنسوا ميتران بالطبع نموذجًا في هذا المجال. فقد بدت نسخة مكررة تكاد تكون مقنعة لأسطورة شخصيتي الملك، إذ اضطرت القنوات التليفزيونية إلى تخصيص شاشاتها لكي تبث على الهواء احتفالين متزامنين ومتعادلين، أحدهما مقتصر على أفراد العائلة والمدينة التي نشأ فيها، والآخر مخصص لعظماء العالم. وكان تشييع جثمانه تكريسًا للاعتراف بالابنة غير الشرعية للرئيس الراحل والتعايش بين امرأتين كان قد أحبهما. وكان المشهد في غاية الغرابة في نظر المراسلين الأجانب حتى إنهم فضلوا في الكثير من الأحوال إسدال ستار الصمت أو التمويه على ذلك «الاستثناء الثقافي». ولكن لا يمكن التزام الصمت إزاء تلك الحداثة الأكيدة، بمعنى أنها تتفق مع التجربة المعاشة لدى عدد من المعاصرين لا يمكن إهمالها. أما «السياسة» التي يقال عنها إنها فاقدة الاعتبار

ومنفصلة عن المجتمع، فقد عرضت قصة حياة تبعث على التأمل، ويمكن أن تهز المشاعر: كان المشهد «جميلاً» كما في السينما أو في الروايات المصوّرة. وفضلاً عن ذلك ساهمت بلا شك تأملات فرنسوا ميتران باستفاضة حول الموت مع كشفه عن مقاومته لمرض السرطان منذ ١٩٨١م واختياره بنفسه موعد وفاته، في تغيير التمثل الاجتماعي لمرض يُنظر إليه على أنه أفظع من أمراض أخرى، في نفس الوقت الذي كانت فيه فضيحة كبرى تلتخ سمعة رابطة البحوث الخاصة بمرض السرطان. وأخيراً فإن المشاركة الإيجابية من جانب كلب الرئاسة — وهو من فصيلة اللبرادور — في الاحتفال الخاص، أكدت من جانب آخر المركز الذي تحتله الكلاب الآن في المجتمع الفرنسي وليس فقط للأسف في النطاق الخاص.¹²

وإلى جانب هذه الملاحظات والبحوث التي تؤكد أن المدينة الحديثة مدينة طقوسية أيضاً من وجهة نظر فوستيل دي كولونج ودوركهايم، هناك كم ضخ من الأدب النظري يدعونا إلى الربط بين العناصر المفسرة للتغيير وإلى رصد العلاقات المتشابكة في مختلف مجالات المجتمع. وهناك كذلك معالجة فوكو التي ذكرناها منذ قليل، وإصرار ماكس فيبر مثلاً حول التشابك الهائل بين التأثيرات المتبادلة، ونظرية الهيكلية عند جیدنز، والنموذج التصوري لنوربرت إلياس. وتتفق تلك المساعي المختلفة على الاعتراف بالطابع الملتبس والمفارق لطرق التحول الاجتماعي. ومن قبل تكررت في أعمال توكفيل عبارة «بدون عملهم». وفي نفس الوقت الذي أقام فيه ماكس فيبر نماذج مثالية، اعترف بدوره بأنه «يجب أن نتوقع أن تكون لتأثيرات الإصلاح عواقب غير متوقعة على الثقافة وغير مرغوبة من جانب الإصلاحيين، وهي عواقب كثيراً ما تكون بعيدة إلى حد كبير عما كانوا يستهدفونه، بل قد تكون أحياناً مناقضة لذلك الهدف».¹³ وهو يتبع تحليلاً مشابهاً يتعلق بـ «أنماط التوجه الاقتصادي».¹⁴

وقد ذهب إرنست ترولتش، المناقض الودي لماكس فيبر إلى أبعد منه بكثير في دراسته للابتكار المفارق للحدثة، فنوّه بأن «دور البروتستانتية في ظهور العالم الحديث ليس بسيطاً بكل تأكيد»: «فقد كان لها دور غير مباشر، بل وغير مقصود في أكثر من مجال. وكل ما هو مشترك رغم كل شيء، بين البروتستانتية والثقافة الحديثة كامن في أعماق خبايا فكرها، وليس بلوغه سهلاً وفورياً بالنسبة للوعي. وبالطبع لا مجال للاعتقاد بأن البروتستانتية هي التي خلقت الثقافة الحديثة بشكل مباشر، فالأمر يتعلق فقط بنصيبها في ذلك. غير أن هذه المشاركة أبعد من أن تكون متجانسة أو بسيطة؛ فهي مشاركة متباينة في كل مجال من المجالات الثقافية المختلفة، وغير ظاهرة بقدر متفاوت ومعقدة في كل منها».¹⁵ وعليه فمن المناسب التوصل إلى معرفة «مدى أهمية ما اضطلعت أو لم

تضطلع به البروتستانتية في بعث أو دفع الحياة بوجه عام، وأساساً ما ترتب على ذلك من عواقب غير مباشرة أو غير واعية، بل ومباشرة أيضاً فيما يتعلق بالآثار الجانبية والمعارضة، وكذلك التأثيرات التي تعرضت لها رغماً عنا».¹⁶ وقد اختتم شرحه بذلك الأسلوب الفريد الذي اختصت به العلوم الاجتماعية في ألمانيا في بداية هذا القرن:

«لا يتم التوصل إلى تفهم العلاقة السببية الحقيقية إلا بالامتناع عن اللجوء إلى تبرير أحادي الجانب يعتمد على فكرة مرشدة من المفترض أن يستمد منها كل شيء، وأن يتم إعداد كل شيء أيضاً عن طريقها هي وحدها، وبشرط أن يوضع في الاعتبار فيض التأثيرات المتباينة والمتوازية والمستقلة التي قد تتقاطع أحياناً، ويجب ألا نقلل من شأن المصادفات، أي العلاقات المفاجئة التي تنشأ بين عدة تسلسلات سببية مستقلة، عندما يتعلق الأمر بمثل تلك الظواهر».¹⁷

على نفس المنوال، نوّه نوربرت إلياس بأن «الحضارة» و«الترشيد» ليسا ثمرة الرشد البشري، ولكن من إنتاج ما كان يسميه «نظام التبعية المتبادلة بين البشر». وقد لجأ بالذات ذلك المؤرخ المعاصر إلى نموذج التصوري هذا، فأوضح مثلاً كيف أن التطورات التي تقرر أشكال تناقض المجتمع الفرنسي، في القرنين التاسع عشر والعشرين، تتجسد في «ديناميكيات عمياء»:

«والواقع أن الحيز الاجتماعي يبدو بناءً أقامته عدة أنواع من التماسك مختلفة بطبيعتها وبمدتها، تبدو في تنافس فيما بينها من أجل الموارد وأشكال التنمية الممكنة [...] وعليه فإن عملية التقييم، كما يظهرها نموذج تصوري ما، أبعد إذن من أن تكون في خط مستقيم أو محددة بشكل أحادي الاتجاه عن طريق ظواهر وحيدة وهيكلية كبرى. ففي أغلب الأحوال، تنجم تغيرات هامة من خلال حركات على الحواف وضعيفة نسبياً [...] والصورة التي تفرض نفسها انطلاقاً من مثل هذه الديناميكيات هي بالفعل عبارة عن شكل يتضمن نقاطاً متحركة تنتظم وفقاً لأشكال محلية متميزة، وهذا الشكل العام يتأثر في الوقت نفسه بتحركات كلٍّ من مكوناته، وبهياكلها الخاصة وبالديناميكيات المتولدة عن تلك الهياكل. وعلى هذا الصعيد بالذات يمكن التحدث عن تطورات عمياء، لأنه من الواضح أن كلا من تلك الأشكال الإجمالية التي تحققت خلال عملية التطور هي النتائج المؤقت لعدة حركات تتم انطلاقاً من مصالح ورؤى ومشاريع مختلفة».¹⁸

ومن بين الأمثلة في هذا السياق، هناك بروتستانتية الكلفانيين التي كانت عقبة صريحة في طريق تحقيق المركزية الملكية، وخدمتها مع ذلك في الأمد البعيد بتبني الفرنسية كلغة مقدسة بدلاً من لغة الأوسيتان المحلية في جنوب فرنسا.¹⁹ كما أن التحول السياسي في إسبانيا بعد وفاة فرانكو كان ثمرة لـ «اختيار وفاقي» من جانب العناصر المحركة التي لم تسعَ إلى بديل آخر عقلائي مع أو ضد الديمقراطية بقدر رجوعها إلى التقاليد وقواعد اللعبة السائدة من قبل في مختلف قطاعات المجتمع المدني. والديمقراطية الإسبانية مدينة إلى حد كبير لـ «تحولات» الكنيسة في الخمسينيات ولـ «تبدلاتها» نتيجة لتقدم العديد من الشباب الكاثوليكي في صفوفها، ولاندماجها في المجال الديني الأوروبي الغربي، ولردود فعل مجمع باتيكان-20. فالانزلاقات والتفاعلات المتبادلة من مجال إلى مجال آخر في المجتمع دائمة. ومما يزيد من دواعي الحيرة التي تسببها أنها تعود إلى أسباب عارضة.²¹ وعندما تحدثت تلك «الترابطات غير المتشابهة» تكون ثمرة لعمليات ثقافية — ومنها بالأخص انتقال المعنى — حللناها في الفصل الثاني، وتدخل في إطار البعد المستقل الذاتي للتخيل؛ فهي إحدى تلك «العلاقات الوراثة الملموسة التي تكتسب حتمًا طابعًا فرديًا خاصًا»، والتي حدثنا عنها فيبر.²²

ومع أن المجتمعات السياسية الغربية مزودة بكل هذه الحصيلة إلا أنها تبدو مشلولة وعاجزة عن اللجوء إليها عندما يتعلق الأمر بحل رموز علاقاتها مع الآخرين، ومنها مثلًا علاقاتها مع الإسلام ومع اندماجها هي نفسها في عملية العولمة. ويجعلنا ذلك على استعداد لاقتفاء أثر توكفيل عندما رأى أن مؤسسي إنجلترا الجديدة (مستعمرات بريطانيا السابقة في الولايات المتحدة) «متشيعون متحمسون ومجددون متهوسون في آن واحد»: «فقد كانوا أسرى روابط وثيقة للغاية مع بعض المعتقدات الدينية، ومتحررين من أي أحكام سياسية مسبقة.»²³ غير أننا نمتنع فورًا عن مثل هذا القول بالنسبة لحركة إسلامية ما. فهناك فارق طبيعي بينها وبين عملية تعبئة سياسية من وحي مسيحي، تحول دون عقد أي مقارنة. فليست هناك أهمية في نظرنا لأن يذكرنا المؤرخ بصدد جاوه بأن «بوادر الحداثة لم تظهر مع مجيء البرتغاليين أو الهولنديين، ولكن مع قدوم التجار وانطلاق السلطنات الأولى.»²⁴ فلا أحد يستمع إليه أو إلى زميله الذي يعقد صلة بين نهضة الإسلام من جديد وبين التحول الاجتماعي،²⁵ ولا أهمية أيضًا لقول الأنثروبولوجيين إن هذه التعبئة تحمل في طياتها تغيرات عميقة، سواء بالنسبة للممارسات الدينية أو بالنسبة للكائن الاجتماعي.²⁶ ويكفي أن يشيروا إلى ذلك بخصوص استخدام الحجاب حتى تثور جوقة المتعلمانيين! فالانغلاقيون يؤمنون تمامًا بأن الإسلام واحد، لا يقبل القسمة، ومحكوم عليه بأن يتوالد ذاتيًا إلى

الأبد في ظل الظلامية والتعصب، وفي ظل نظام «الاعتدال» الخاضع للرقابة في أحسن الأحوال، هذا رغم أن تركيا أثبتت أن فكرها قابل للتطور والترشيد تحت ضغط مقتضيات التاريخ.²⁷ وفي هذا المجال مكث الجدل على النطاق العام متوقفاً عند مرحلة ما كان يُسمى في العصور الوسطى السايكوماشيا، أي المواجهة بين كيانات مجردة ومتخاصمة: أثينا ضد سبرطة، وروما ضد قرطاجة، والغرب المسيحي والعلماني (علماني لأنه مسيحي: مع تجاوز المملكة المتحدة والولايات المتحدة وبعض الديمقراطية في الدرجة الثانية!) ضد الإسلام. ويتم التنازل بكل وقار لمن لا يقبلون تلك الرؤية المانوية بأن عقيدة الرسول يمكن أن تحمل في طياتها تغيرات اجتماعية ولكن سرعان ما يساق الاعتراض التالي: هل يسري ذلك على الحداثة بالمعنى الذي نقصده في الغرب حسب تراث التنوير باعتباره «خروج الإنسان من وضعه كقاصر وهو الذي تقع مسؤوليته عليه هو نفسه» (كانط)؟

تستحق هذه القضية أن تعالج باختصار، إما أن يكون لدينا تعريف تاريخي أو سوسولوجي للحداثة فنرى أنها مثلاً «مرحلة موجهة نحو المستقبل، ومتصورة على أنها ستكون على الأرجح مختلفة وأفضل إن أمكن من الحاضر والماضي»،²⁸ أو تجربة اجتماعية خاصة بتلك المرحلة المعينة، وخصوصاً تجربة العولة.²⁹ وإما أن نكون مع فوكو، وهو يعلق بالذات على تساؤل كانط: ما هو التنوير؟ حيث لا نفهم «جيداً» ماذا يعني مفهوم الحداثة هذا،³⁰ ونعتبرها «على الأرجح حالة قائمة، لا مرحلة من مراحل التاريخ»، مع محاولة معرفة كيف أنها «منذ أن نشأت الحداثة وجدت نفسها في صراع مع مواقف مضادة للحداثة». وهكذا تتحول «الحداثة» إلى سلوك عام، «نوع من التساؤل الفلسفي يثير في وقت واحد مشكلة العلاقة مع الحاضر، وأسلوب التواجد التاريخي، وتكوين الشخص نفسه ككائن مستقل». ويرى فوكو أن «الخيوط الذي يمكن أن يربطنا بتلك الطريقة بالتنوير ليس الإخلاص لعناصر عقائدية، بل بالأحرى الإحياء المستمر لموقف، أي لسلوك عام فلسفي، يمكن أن يوصف بأنه نقد متواصل لكياننا التاريخي»، وما جاء بعد ذلك في استدلاله مهم بالنسبة لمقصدنا؛ لأنه يرفض أي «ابتزاز» عن طريق التنوير في شكل «بديل مفرط في التبسيط ومتسلط»؛ «فإما أن تقبلوا التنوير فتظلوا متمسكين بتقاليد العقلانية [...] وإما أن تنتقدوا التنوير وتحاولوا بذلك الإفلات من مبادئ العقلانية هذه». وفضلاً عن ذلك يرفض فوكو أي خلط بين التنوير والقيم الإنسانية. والواقع أن روح الحداثة تتمثل في «موقف حدودي» يحرص على أن يتساءل: «ما هو نصيب ما يكون فريداً وعارضاً وناجماً عن ضغوط تعسفية من بين ما هو شامل على نطاق العالم، وضروري، وإجباري بالنسبة لنا؟»³¹

من الواضح أن مطلب الإسلاميين يتفق مع التعريف الأول للحدثة حتى وإن لجأ أحياناً إلى مسعى أصولي يزعم أنه سيعيد عصر الخلافة الذهبي؛ فهو يريد أن يكون ثورياً أو تقدمياً، ويرى أن الأمور ستتجه نحو الأحسن من الزاوية الأخلاقية، وأيضاً من وجهة نظر الاستقلال الوطني، والديمقراطية، والمساواة الاجتماعية؛ وهو لا يخفي إعجابه بالتكنولوجيا. ولو أعطيت الأفضلية للتعريف الثاني للحدثة، فهناك جانب على الأقل من المناضلين الإسلاميين يبذلون الجهود بالذات للتخلص من «وضع القاصر» من خلال التزامهم، عن طريق استخدام العقل، مما يثير تائراً التقليديين ضدهم. ورغم أن الأوهام التي تصور إيران على أنها محط الأملية الظلامية، إلا أنها في الواقع معمل تجري فيه تجارب ما يصفه البعض بأنه إصلاح في صفوف الإسلام، بكل ما يتضمنه ذلك من مناقشات ونزاعات وترددات. لقد تم الإعداد لثورة ١٩٧٩م من خلال جهود ذهنية وفقهية مكثفة، بالأخص في مدينة النجف المقدسة.³² وتجري الآن عمليات إعادة نظر كبرى بين الفكر الديني والفكر العلماني في ظل الجمهورية الإسلامية ومن خلال نزاعات بالطبع.³³ ويرى سعيد أرجوماند أن رجال الدين الدستوريين المعاصرين في إيران هم أولى السلطات الإسلامية القائمة التي تستشعر الحاجة الملحة إلى التوفيق بين المفاهيم الأساسية للعلم السياسي الإغريقي، والشريعة باعتبارها القانون الإسلامي المقدس.³⁴ وعلى العكس فإننا نرى كيف أن التشهير الدائم باسم التنوير، ذلك الخليط المتناثر من المبادئ الإنسانية والواقعية السياسية التي رحبت بانقلاب ١٩٩٢م في الجزائر، يتدرع بالدفاع عن العلمانية والمرأة مع أنه لا يتفق مع روح الحدثة.

يجب أن يمكننا نقد الانغلاقية الثقافية من التخلص من المعضلة الزائفة التي تميل المجتمعات الغربية إلى الانزواء في حدودها. فالبديل لا يقع بين العولمة من خلال التماثل والتوحد، على حساب تنوع الثقافات، وبين النسبية عن طريق زيادة حدة التفردات الثقافية على حساب بعض القيم الأساسية. فالعولمة تعني إعادة صياغة الفوارق، وليست هناك حاجة إلى جعلها شرطاً مسبقاً لها. وهذا الإصرار ليس حشواً فقط، بل إنه يثير الريبة لأنه يفتح الطريق أمام كافة أنواع القيود الذهنية والسياسية.

فالخطاب الانغلاقية وكذلك للأسف الدبلوماسية الانغلاقية يحصران أكثر فأكثر المجتمعات التاريخية في تعريف جوهري لهوياتها، بإنكار حقها في الاستعارة وفي الاشتقاق الخلاق، أي التغيير المحتمل عن طريق الابتكار المفارق للحدثة. ولا وجود هنا لأي شيء

سوى حلف مقدس محافظ بين الطغاة المحليين وحماهم أو الضالعين معهم في الغرب، وهو حلف كنا شهودًا على تناقضاته في العراق، ورواندا، والجزائر، وصربيا، والصين وروسيا، ولم يكن له حتى فضل إقرار السلام ولو بالقمع. فلن يصبح مترنيخ كل من أراد ذلك! والواقع أنه يتعين على الديمقراطيين الغربيين أن يكونوا قادرين على الإعلان بأعلى صوتهم عن الطابع العالمي لمبادئهم السياسية مع الأخذ في الاعتبار أنه سيعاد تنقيتها في المجتمعات التي تستقبلها. وستنجم روعة قيمهم من خلال تسليمهم بأن «عولة» هذه المجتمعات، أي إعادة ابتكارها، ستتم ليس عن طريق قادة حريصين على «أصالتهم»، ولكن من خلال عمل ملموس فقط لنشرها في أعماق المجتمعات المعنية.

فالشباب الفولبي يتزينون بنظارات شمسية وجوارب متعددة الألوان، وحقائب يد، وصنادل نسائية من المطاط ذات كعب مرتفع لكي يتميزوا عن الجماعات الاثنية الأخرى وعمن يكبرونهم في السن. وإذا كانت منتجات الثقافة المادية الرأسمالية لا تشوه هوية مستهلكيها بل قد تعززها، فإن قيم الديمقراطية ومؤسساتها تولد خصائص تتعلق بالهوية عندما تنتقل إلى مناطق أخرى. والقضية المطروحة ليست مثلًا تحديد ما إذا كانت الديمقراطية تتلاءم مع «الثقافة الأفريقية»، ولكن كيف ستجعلها المجتمعات الأفريقية متلائمة بتبنيها لها، على غرار الهند التي أعادت صياغة موضة وستمنستر.³⁵ ويجدر بنا أن نلاحظ أن شتلات النظم البرلمانية التي تم نقلها خارج أوروبا ازدهرت لا كنسخة مطابقة للأصل، ولكن كتهجين بالاستعانة بذخيرة الشرعية المحلية. وهكذا «صقلت رجل السياسة في الهند الديمقراطية خامات تقليدية، فهو ليس إنسانًا جديدًا».³⁶ وبالمثل «تساند الجماهير التركيبية الديمقراطية الحديثة، لا لأنها قرأت مؤلفات جون ستيوارت ميل، ولكن بسبب ماضيها الإسلامي». «وهي تساندها بقدر ما تجد فيها إمكانية تجشم الجانب الأكبر من حقها الفطري في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وفي حماية مجالها الخاص».³⁷ ويسجل هذا الموقف تواصل التوجه الانتخابي في تركيا منذ ١٩٥٠م. وليس من المؤكد في هذا الصدد أن يؤدي تسلّم حزب الرفاه مقاليد السلطة إلى هزة أرضية. وكان بروديل يقول عن الرأسمالية إنها «زائر الليل» «الذي يصل بعد أن يكون كل شيء في مكانه».³⁸ وينطبق ذلك على الديمقراطية أيضًا، وتتمثل القضية في تأكيدها بفضل تدخل العناصر السياسية المحلية، لا في كون عناصرها «أصلية».

ومما يجعل تبرير عدم تبصر المحافظين في هذا المجال متعذرًا بقدر أكبر أن توكفيل، مؤلفهم المقدس، كان قد أدرك إمكانية أن تصبح الديمقراطية عامة مع تباينها، وإن كان قد أعطى الانطباع أحيانًا أنه خص بها «المسيحيين» وحدهم. وقد توقع «مجيئها القريب

الذي لا مفر منه والشامل [...] في العالم»،³⁹ وأعلن في هذا السياق: «إن ما رأيت عند الأنجلوساكسونيين يدفعني إلى الاعتقاد بأن هذا النوع من المؤسسات الديمقراطية يمكن أن يصمد في بلدان أخرى غير أمريكا إذا ما تم إدخالها في المجتمع بحذر، لتمتزج شيئاً فشيئاً مع العادات وتنصهر تدريجياً مع آراء الشعب.» ثم تساءل: «لو أن شعوباً أخرى استعارت من أمريكا تلك الفكرة العامة والخصبة، دون أن تحاول مع ذلك أن تحاكي سكانها في تطبيقهم الخاص لها ... وحاولت أن تتخلص بذلك من الطغيان أو الفوضى التي تهددها، فما هي الأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد بأنه يتعين أن تبوء جهودهم بالفشل؟»⁴⁰

ولنعرض مع ذلك قضية خاسرة. ألا يكتفي النسبيون بأن يسجلوا إعادة صياغة الفروق هذه عندما يتكلمون عن المفهوم الإغريقي والآسيوي والإسلامي للديمقراطية وحقوق الإنسان، وعندما يرون أن «قيم العدالة والتسامح والحرية [...] يمكن أن تعبر عن نفسها بأشكال مختلفة من خلال ثقافتنا وتقاليدنا؟»⁴¹ ولكننا سنرفض ذلك بإصرار. فهناك فارق أصلي بين المعالجتين. فمن جهة، يستبعد التفكير الانغلاقى انتشار القيم والنماذج مؤكداً على أنها لا تتفق مع النواة الصلبة لثقافات يتعذر مساسها وتتضمن مصدرًا لعدم الاستقرار. ومن جهة أخرى، فإن التفكير المناهض للانغلاقية الثقافية يقلل من شأن التطعيم بتلك القيم والنماذج بالتشكك في استعدادها للتحول وفي القدرة الابتكارية لدى المجتمعات التي تستوردها. وعلاوة على ذلك يلوح خلف هذا الفارق في المعالجة اختلاف فلسفي في المنهج بين تعريفين للمفهوم؛ ففي الوضع الأول يكون المقصود «الجوهر»، وفي الثاني يكون «الحدث».⁴²

و«الحدث» بالنسبة لما يشغل بالنا يتمثل في تسلسل تلك «العلاقات الموروثة ذات الطابع الملموس التي تكتسب لا محالة طابعاً فردياً خاصاً»؛ إنها عمليات «تشكيل» البلد الذي قد يكون ديمقراطياً. وقد تكون تلك التسلسلات الحديثة بعيدة المدى؛ فمماكس فيبر يربط بين مولد الرأسمالية وثورة الإصلاح الأخلاقية، كما يربطه أيضاً بسلسلة من التحولات المؤسسية التي جرت في العصور الوسطى القديمة داخل المدن والنظام الإقطاعي والكنيسة الكاثوليكية.⁴³ ويجدر بنا لو اقتصرنا مؤقتاً على «العلاقات المتبادلة دون تماثلها» وبين التغيرات الدينية والتغيرات السياسية، أن نلاحظ كيف أن التغيرات الأولى تتداخل مع تغيرات المسرح المدني. ويتعين ألا يكون تفهمنا لتلك التفاعلات المتبادلة غائباً، فليس هناك ما يضمن أن تكون تلك التفاعلات بطبيعتها عوامل مقرطة. على أنه يجب أن نتنبه إلى تلك العلاقات التي تقوم بين الحركات الدينية — ومنها بالأخص

الحركات التنبئية والمؤمنة بملك المسيح طوال ألف عام قبل يوم الحشر — وبين «تشكيل» الحيز العام، خاصة وأن عمليات التعبئة هذه التوفيقية كثيراً ما تكون في آن واحد وسائل لنقل البيروقراطية الكنيسية، والعقلانية الوضعية والفردية على غرار الكاوداي^(٣) في فيتنام، والبهائية في إيران، والنورسو في تركيا، والتنبئية في كوت ديفوار، والقومية الهندوكية المتطرفة في الهند.⁴⁴ وبإمكان تلك التعبئة أيضاً أن تقدم خطاباً جديداً وراдикаلياً حول الحرية، من الخطأ اعتباره كماً مهماً، فضلاً عن أنها (أي تلك التعبئة) تُذكرنا بأن الغرب الديمقراطي ليس أبداً المحتكر لتلك الفكرة.⁴⁵ ومما يزيد من إشعاع المبادئ الليبرالية تضافرها مع تلك التمثلات المحلية الأصلية أو التليفقية بخصوص التحرر. غير أن الحركات الدينية ليست وحدها الناقل للعودة السياسية. إنها مجموع الممارسات الرمزية التي يجب أن نقرّبها من عمليات «تشكيل» المدينة، وبالأخص تلك «الفكرة العامة والخصبة» المتمثلة في الديمقراطية. وقد عرضنا في الفصل السابق ملاحظات حول هذا النوع من «العلاقات المتبادلة» عندما تعرضنا لمختلف السجلات المرتبطة بالشعر، والمأكل والملبس، وبيننا أنها يمكن أن تكون موحية لحركات ثقافية حقيقية قابلة للمقارنة بالتحركات الاجتماعية والدينية. وعندئذٍ تنشأ من خلال مثل هذه الحركات الثقافية «طقوس تحديث» على غرار اللودروك في جاوه مثلاً. فقد أتاح هذا النمط المسرحي للشباب إمكانية الابتعاد عن عالم حيّهم المغلق أو مناطقهم العشوائية، قبل إقامة النظام الجديد، لكي يتعايشوا في عالم مختلف اقتصادياً واجتماعياً عن مدينة سورابايا، بل وأيضاً بالنسبة للمجال القومي. وقد وفر لهم إمكانات عملية ومعرفية للتعامل مع مؤسسات الدولة والمجتمع المعاصر. كما كان هذا المسرح أداة لنشر العقلانية و«فك السحر» نسبياً باستخدام النقدية والبيروقراطية، بل وأيضاً بالربط بشكل متناقض في الكثير من الأحوال بين التمثلات الاجتماعية للبروليتاريا الجاوية، وذلك بالنسبة للمثل التي كان الحزب الشيوعي الإندونيسي يدافع عنها حيث تقاربت معه بعض تلك الفرق.⁴⁶

وتتخيل المجتمعات السياسية نفسها من خلال تشكيلة كبيرة من هذا النوع من الطقوس الاجتماعية التي تدرج تبايناتها، وأيضاً ابتدالاتها في الكثير من الأحوال، تحت مسمى الثقافة لإعلاء شأنها زوراً. وينطبق ذلك الآن على أحد معاني الرياضة، وبالأخص كرة القدم، المجال الفريد للعودة، بما في ذلك ما تتضمنه من إعادة صياغة الفارق بين بلد وآخر أو نادٍ وآخر. وقد كتب كريستيان برورجيه يقول بعد تحقيق أجراه في مارسيليا، وتورينو، ونابولي، بخصوص كرة القدم: «إنها لغة تعامل بين الرجال تتجاوز المناطق والأجيال، تدفع كلاً من الفرد والمجموع إلى الحوار الذي يواجه الجدارة بالخط؛ والعدالة

بالغش؛ و«نحن» بالآخرين. وتبدو مباراة كرة القدم [...] وكأنها أحد القوالب الرمزية العميقة لعصرنا. وهي تتأرجح بين الحفل والحرب، والكوميديا والدراما، والسخرية والجدية، والوهم والحقيقة، والطقوس والاستعراض؛ فتركز القيم الأساسية التي تصوغ مجتمعاتنا في نمط مهجن وفريد.⁴⁷ وأياً كانت المرونة التفسيرية لمباراة كرة القدم التي تحول دون اختصارها في وظيفة ذات معنى أوحده، فهي بالأخص «خير موقع تتجسد فيه التخييلات الديمقراطية، التي تشيد بالمساواة في الفرص، والمنافسة العامة، والجدارة الشخصية [...]»⁴⁸ وتهيب في الوقت نفسه موضعاً للصدف والخدع. وتوحي عولة لعبة كرة القدم والانفعالات التي تثيرها بأنها أصبحت أحد الطقوس الكبرى التي تعقد من خلالها العلاقات بين أفراد مجتمع معين أو عدة مجتمعات مختلفة؛ فالمدينة الحديثة كروية، ورياضية عامة بقدر أكبر، وهي متدينة في الوقت نفسه، دون أن ينفي أحدهما الآخر، كما أثبت ذلك في الجزائر التفاف جمهور مدرجات ملاعب كرة القدم الفتية حول جبهة الإنقاذ الإسلامية.⁴⁹ وهكذا تُعتبر المصادمات في أفريقيا بين أنصار مدن أو بلدان مختلفة «ترجمة مختصرة» دارجة للروح القبلية أو العداء للأجانب، بينما كانت مآثر فريق «بافاما، بافاما» القومي في جنوب أفريقيا الجديدة في عام ١٩٩٦م، مناسبة مدنية خارقة للتعبير عن المصالحة بين مختلف الأجناس.⁵⁰

وعلى غرار الأنواع الأخرى من الصلات المتبادلة، فإن المبادلات بين مجالي الأهواء الرياضية والسياسية تكون طارئة وتفتقر إلى توجهات محددة. فمنذ أن نظمت الألعاب الأولمبية الأولى، كان المشاهدون من مختلف المدن العديدة قد «انحازوا لإحساسهم بأنهم يساهمون في احتفال إغريقي بوجه عام، يرمز إلى حضارتهم» دون أن يكون الهدف المنشود من اجتماعهم الإشادة بوحدهم وبهويتهم في مواجهة البرابرة.⁵¹ ويتبع حالياً إسهام كرة القدم في «الوحدة المتخيلة» نفس هذا النظام. فالرياضية تشكل أحد مجالات الإعلام التي يتم من خلالها تصور المجال العام. فنقل المباريات عن طريق التليفزيون بين الولايات المتحدة إلى جمهورية إيران الإسلامية يؤمن عولة مختلف الترتيبات الممكنة لتلك الرياضية. غير أن التركيزات التي تحققها الرياضة في هذا الصدد مفارقة بنفس القدر كالابتكار الديني للحدثة. فقد تكون ملتوية أو جريئة أو مازحة أو عنيفة، دون أن تتخذ أبداً مساراً مستقيماً، كما أن غرابتها تذكرنا ببعض الوقائع الواردة في هذا الكتاب. فعلى سبيل المثال استمدت استعراضات «الماجوريت» (الفتيات المرتديات زياً شبه عسكري) الكثير من السجلات العسكرية؛ فالعصا التي يلوحن بها مستعارة من

الجيش الأمريكي الذي استوردها بدوره من تايلاند وجزر ساموا، بل والجزيرة العربية في الثلاثينيات، ولكنها انصهرت في تقاليد العروض الفرنسية. ومن جهة أخرى تلتزم فرقهن بالانضباط وتتبعن نظاماً هرمياً، وترتدين زياً موحدًا، وتتحركن على نغمات موسيقية بأسلوب متباعداً، بل وساخر، أشبه بأسلوب الدفاع الوطني، مما يخرج إلى حد ما ضباطاً التُّكنة المحلية ويثير غضبهم. ويتعين، مع الأخذ في الاعتبار الفروق، أن نقرب هذا النشاط الترفيهي والرياضي بشكل متزايد برقصة البني (Beni) التي نشرت تقنية الدريل (Drill) في أفريقيا الشرقية. وقد جمعت حركة الماجوريت في فرنسا بشكل ملتبس تماماً بين الالتزامات المعنوية الصارمة والاستعراضية في النطاق المحلي، مما أتاح، ولو لفترة محدودة، لفتيات بسيطيات منحدرات من أوساط متواضعة، فرصة الإفلات من عائلاتهن وتنمية رؤيتهن الاجتماعية، وربما ساعدهن أيضاً في اتخاذ مسار ارتقائي.⁵²

وبدلاً من إدانتنا التبعثات — سواء كان دينية أو رياضية أو ثيابية أو مرتبطة بالتعامل مع الشعر أو غير ذلك — بنعتها عمومًا بالتفاهة، والانسلاية والرجعية وفقاً لمعايير يزعم أنها عامة وشاملة، يجدر بنا أن نتقصى دلالاتها وآثار تعميمها المتباين وفقاً لظروف تاريخية محددة. وعلى أي حال فإن جميع آثار التعميم ليست مقبولة حتمًا، ولا تعفيانا من الأحكام الأخلاقية التي تخص ضمير كل فرد. فلنحكم ببساطة من خلال معرفة الوقائع لا عن طريق ملفات لم تدرس بتعمق؛ ولنتجنب الخطأ في تقدير الجوانب الثقافية فنعتبرها إشارات سياسية؛ ولنحرص على ربط قوالب التحرك الرمزي بواقعها، فهي تشكل الصور التخيلية وتركزها في المجال السياسي.

ويتعين ألا نتناسى أيضاً أنه إذا كان نقد الاستراتيجيات المتعلقة بالهوية في المجال السياسي يمر عبر استخدام العقل — عقلية التنوير — التي لا غنى عنها لـ «الخروج من الأقلية»، فهو يقتضي أيضاً استرداد التخيل للاعتبارات التي عرضناها بإسهاب في الفصلين الأخيرين.

لقد ترفع الأب جريجوار المندوب أصلاً للكهنوت في المجلس الثوري في أواخر العهد الملكي الذي دعا إليه النبلاء والكنيسة والعامّة في ١٧٨٩م، ترفع أمام الجمعية التأسيسية الفرنسية، فأعلن أمامها:

«لدى كلِّ منا مدارك يمكن أن يقال عنها إنها أبواب الضمير، وكلنا قابلون لأن نستقبل بواسطتها انطباعات عميقة، ومن يدعون حكم شعب ما بنظريات فلسفية ليسوا فلاسفة إطلاقاً. فالإنسان المتحرر من كل ما هو مادي يمكن

أن يلين أمام تأثير الأوسمة وسحر كل فنون المحاكاة، ومن يتفاخر بأن العقل وحده هو مرشده، ربما يكون قد خضع بقدر أقل في الكثير من الأحوال لصوته بالمقارنة مع أوهام التخيل والأحاسيس. وهذه التأثيرات ناشئة عن طبيعة الإنسان نفسها، وإذا كان فلسفياً فإنه يتطلب تحليله بشكل ما عن طريق تجريدات تيسر معرفته، إلا أنه يتعين على الأقل النظر إليه في مجموعه، والانطلاق من هذه النقطة للتأثير على قلبه وتوجيهه نحو إنجاز الواجبات التي تؤمن استقرار النظام الاجتماعي».⁵³

وليس هناك اليوم ما يهدد «استقرار النظام الاجتماعي» أكثر من اندفاع أوهام الهوية. لقد بات من الملح مواجهتها بعقلية فلسفية حديثة تفرق بين نصيبي كلٍّ من المحتمل والعام، ما دامت الأحزاب السياسية في أوروبا وغيرها قد بادرت بخوض ما تسميه «معركة الهوية».

الملاحظات

(١) اغتيال جان جوريس، الزعيم الاشتراكي الفرنسي ومؤسس جريدة الأومانيته عشية اندلاع الحرب العالمية الأولى. وكان شعار الاشتراكيين الفرنسيين آنذاك «الحرب ضد الحرب» باعتبار أن النزاع يدور بين الرأسمالية القومية من أجل مصالحها، وأنه يتعين على الطبقتين العاملتين الفرنسية والألمانية أن تتحالفا معاً ضد هذه الحرب.

(٢) كان بيريجوفوا رئيساً لوزراء فرنسا، وقد انتحر وهو يتولى هذا المنصب عندما كشفت الصحافة أنه حصل على قرض من صديق له بمبلغ مليون فرنك فرنسي (حوالي ٦٠٠ ألف جنيه مصري) لبناء فيلا، وسدده بالكامل. ولكنه قبل من صديقه ألا يدفع له فوائد لذلك القرض، مما دفع إلى مساءلته باعتبار ذلك رشوة مقنعة.

(٣) (القصر الأعلى) ديانة تلفيقية فيتنامية نشأت في ١٩١٩م، وسرعان ما انقسمت إلى عدد كبير من الفروع الطائفية. وقد تعرض أتباع هذه العقيدة لمطاردة السلطات الفرنسية لميولهم القومية. وهذا المذهب الذي يسعى إلى إعادة صياغة وتجديد القيم الكونفوشيوسية يجل العديد من «القديسين»، من بينهم فيكتور هوجو وونستون تشرشل، وجان دارك، وصن يات سن، ولا يزال له عدد كبير من الأتباع في جنوب فيتنام.

الهوامش

تقديم

(1) J.-F. Bayart, “L'énonciation du politique”, *Revue française de science politique*, 35 (3), juin 1985, pp. 343–372 et *L'État en Afrique, La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, ainsi que *Le Politique par le bas, Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karlhala, 1992 (en collaboration avec A. Mbemba et C. Toulabor).

(2) E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780, Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, 1992, p. 172.

(3) M. Foucault, *Histoire de la sexualité, Tome II: L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 14.

(4) “On n'imagine pas Diderot en costume régional, Il semble y avoir une contradiction. Peut-on être un philosophe d'importance mondiale et en même temps porter un costume régional [...]? L'uniformité qu'on pense voir partout donne des réactions inattendues dans tous les domaines”, persifle l'écrivain Cees Nooteboom, en bon Batavc “commercialiste” qu'il est. “Entretien”, *Libération*, 4–5 août 1990.

(5) T. Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 79.

(6) Cf. notamment G. D'elannoi, "Nations et Lumières, des philosophies de la nation avant le nationalisme: Voltaire et Herder", et A. Renaut, "Logiques de la nation" in G. Delannoi, P.-A. Taguieff, dir., *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991, pp.15–46.

(7) B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, Portsmouth, James Currey, 1992 (recensé dans la *Revue française de science politique*, 44 (1), février 1994, pp. 136–139).

الجزء الأول: نبذ البوجوليه الجديد وصل!

مقدمة

(1) C. Tardits, dir., *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, CNRS, 1981; C. H. Pradelles de Lattour, *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, EPEL, 1991; J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise, au Cameroun*, Paris, Karhala, 1993.

(2) M. Lachiver, *Vins, vignes et vigneronns, Histoire du vignoble français*, Paris, Fayard, 1988, pp. 502–503 et 506.

(3) J. Clifford, *The Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, p. 15.

الفصل الأول: التبادلات بين التقاليد: العولمة والانغلاق الثقافي

(1) P. Hassner, *La Violence et la paix, De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Paris, Esprit, 1995, pp. 309, 341, 380–381.

(2) F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1987, pp. 38–39 (souligné par l'auteur).

(3) A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things, Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986

(en particulier les chapitres I et II, par A. Appadurai et I. Kopytoff); F. Adelhah, *Être moderne en Iran*, à paraître; S. Darbon, *Des jeunes filles toutes simples. Ethnographie d'une troupe de majorettes en France*, s. l., Jean-Michel Place, s. d. [1995]. Sur les différences culturelles dans le management, cf. P. d'Iribarne, *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris, Le Seuil, 1989, et, pour des exemples extra-occidentaux, P.-N. Denieul, *Les Entrepreneurs du développement, L'ethno-industrialisation en Tunisie. La dynamique de Sfax*, Paris, L'Harmattan, 1992; J.-P. Warnier, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993.

(4) W. M. O'Barr, "The airbrushing of culture, An insider looks at global advertising," *Public Culture*, 2 (1), 1989, p. 15.

(5) J.-M. Lotman, B.-A., Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe. Études sur l'histoire*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, pp. 47-49.

(6) J. N. Rosenau, *Turbulence in World Politics, A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 143; A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991; P. Hassner, *op. cit.*

(7) B. Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988 (en particulier pp. 233 et suiv., et 425-426); D. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Londres, Frank Cass, 1977.

(8) M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980, p. 8.

(9) Contrairement à ce que pense M. Sahlins, lorsqu'il parle de "scheme culturel [...] diversement infléchi par un lieu dominant de production symbolique, qui alimente l'idiome majeur d'autres relations et activités," de "lieu institutionnel privilégié du processus symbolique, d'où émane une grille classificatoire imposée à la culture dans son entier" (*ibid.*, p. 263).

(10) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, Tome*, in *Tocquville*, Paris, Robert Laffont, 1986, pp. 273–274 (collection Bouquins).

(11) Cf. notamment les travaux d'Alain Henry à la Caisse française de développement, en particulier *Tontines et banques au Cameroun. Les principes de la Société des amis*, Paris, Karthala, 1991 (en collaboration avec G.-H. Tchcnc et P. Guillaume-Dieumegard).

(12) K. van Wolferen, *The Enigma of Japanese Power. People and Politics in a Stateless Nation*, New York, Vintage Books, 1990 (en particulier p. 29 et pp. 184 et suiv.); H. Ooms, "Les capitalistes confucéens," *Actes de la recherche en sciences sociales*, 80, novembre 1989, pp. 81–86.

(13) Y. Shinichi, "Le concept de public-privé" in H. Yoichi, C. Sautter, dir., *L'État et l'individu au Japon*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 36. Pour les mutations actuelles de la culture japonaise, cf. E. Seizelet, "La société japonaise et la mutation du système de valeurs," *Les Études du CERI*, juillet 1995.

(14) P. Veyne, *L'Élégie érotique romaine*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 25.

(15) Y. Shinichi, "Le concept de public-privé," in H. Yoichi, C. Sautter, dir., *op. cit.*, p. 34–35, et K. Postel-Vinay, *La Révolution silencieuse du Japon*, Paris, Calmann-Lévy, Fondation Saint-Simon, 1994, pp. 85–183.

(16) A. Walthall, *Peasant Uprisings in Japan. A Critical Anthology of Peasant Histories*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, Cf. également le compte rendu des travaux des médiévistes japonais, en particulier de Yoshihiko Amino, par P. Pons in *Le Monde*, 3 mars 1989, p. 19.

(17) *Le Monde*, 11–12 novembre et 22 novembre 1990.

(18) Je remercie Jacques Andrieu (Centre Chine, CNRS) de m'avoir "ouvert les yeux"—comme diraient les Camerounais—sur cette symbolique lors de la visite d'une exposition de badges maoïstes à Xian, en octobre 1993.

(19) M.-C. Bergère, *L'Âge d'or de la bourgeoisie chinoise, 1911-1937*, Paris, Flammarion, 1986.

(20) Y. Chevrier, "L'Empire distendu" in J.-F. Bayart, dir., *La Greffe de l'État*, Paris, Karthala, 1996 (chapitre 9).

(21) R. H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 521.

(22) N. R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, Yale University Press, 1983; Y. Richard, *Le Shi'isme en Iran. Imam et Révolution*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 1980.

(23) J. L. Esposito, ed., *The Iranian Revolution. Its Global Impact*, Miami, Florida International University Press, 1990.

(24) Cité par G. Kepel, *Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 253.

(25) Entretien de Jacques Chirac avec le *Washington Times* en novembre 1986, reproduit in *Le Monde*, 11 novembre 1986, p. 2.

(26) S. Haeri, *The Law of Desire. Temporary Marriage in Iran*, Londres, I. B. Tauris, 1989.

(27) "L'intervention télévisée du président de la République," *Le Monde*, 28 octobre 1995, p. 8.

(28) F. Adelhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran*, Bruxelles, Complexe, 1993.

(29) P. Clawson, ed., *Iran's Strategic Intentions and Capabilities*, Washington (D.C.), Institute for National Strategic Studies, 1994.

(30) *Libération*, 15 février 1994.

(31) Propos rapportés par R. Girard, *Le Figaro*, 19 mai 1994.

(32) *Le Monde*, 18 février 1993.

(33) Cf. par exemple au moment de l'opération Manta, en 1983, J.-F. Bayart, *La Politique africaine de François Mitterrand*, Paris, Karthala, 1984.

(34) J. de Barrin, "Un quart de siècle d'indépendance au Burundi et au Rwanda: pas de fête de famille pour les jumeaux des Grands Lacs," *Le Monde*, 1er juillet 1987.

(35) Propos rapportés par R. Girard, *Le Figaro*, 19 mai 1994. L'officier cité est très vraisemblablement le général Huchon, alors chef de la Mission militaire de coopération, au ministère de la Coopération.

(36) Entretien, *Le Monde*, 13 juillet 1994. Cf. également l'interview de François Mitterrand in *Le Figaro*, 9 septembre 1994: "[Juvénal Habyarimana] représentait à Kigali une ethnie majoritaire à 80%."

(37) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, chapitre I.

(38) C. Newbury, *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda. 1860-1960*, New York, Columbia University Press, 1988; C. Vidal, *Sociologie des passions. Rwanda, Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1991; R. Lemarchand, *Burundi, Ethnocide as Discourse and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

(39) Cité par M. G. Schatzberg, *Mobutu or Chaos? The United States and Zaire, 1960-1990*, Lanham, Philadelphia, University Press of America, Foreign Policy Research Institute, 1991, pp. 47-48.

(40) Selon certaines sources récentes, cette tuerie n'est pas avérée, ou tout au moins aurait été grossie. Il est cependant établi que les services de sécurité ont maintenu leur pression sur les opposants, malgré l'instauration du multipartisme, en attaquant les journaux indépendants et les leaders de l'UDPS.

(41) "Un procès exemplaire à Bamako," *Le Monde*, 14-15 février 1993, p. 1.

(42) *Libération*, 25 septembre 1990, p. 25. Bel exemple de la globalisation de la bêtise identitaire: cet agent de maîtrise est d'origine tunisienne.

(43) Sur la reconstruction de la "tradition" zoulou par l'Inkatha, cf. S. Marks, "Patriotism, patriarchy and purity: natal and the politics of Zulu ethnic consciousness" in L. Vail, ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londres, James Currey, 1989, pp. 215–240.

(44) D. Bigo, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala, 1988; C.-M. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986.

(45) T. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa," in E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 245–246.

(46) E. Terray, "Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'Ouest. Enjeux et formes," *Revue française de science politique*, 38 (5), octobre 1988, pp. 720–730; I. Wilks, *Asante in the Nineteenth Century. The Structure and Evolution of a Political Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; R. H. Bates, *Essays on the Political Economy of Rural Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 41–42.

(47) L. de Heusch, *Le Roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 94 et suiv.

(48) P. Geschiere, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southern Cameroon since the Colonial Conquest*, Londres, KPI, 1982.

(49) Cf.—outre le court-métrage de Jean Rouch, *Les Maîtres fous*—T. O. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa" in E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *op. cit.*, et *Dance and Society in Eastern Africa, 1890–1970. The Beni Ngoma*, Londres, Heinemann, 1975; J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 100.

(50) J. Vansina, *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990.

(51) C. Young, T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, pp. 30 et suiv., et B. Jewsiewicki, dir., *Naître et mourir au Zaïre. Un demi-siècle d'histoire au quotidien*, Paris, Karthala, 1993.

(52) J. Vansina, *op. cit.*

(53) T. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa," in E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *op. cit.*, p. 231.

(54) J. Vansina, *op. cit.*, p. 258.

(55) Pour une critique de la tradition ainsi réifiée, cf. F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977. Contrairement à J. Vansina, S. Feierman relativise l'ampleur de cette réification (*Peasant Intellectuals, Anthropology and History in Tanzania*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990).

(56) E. Colson, "African society at the time of the scramble" in L. H. Gann, P. Duignan, eds., *Colonialism in Africa. 1870-1960. Volume I: The History and Politics of Colonialism. 1870-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 31.

(57) J. Iliffe, *op. cit.*, p. 324. Le rôle des intermédiaires africains (et notamment des lettrés) dans ce processus d'"imagination" coloniale de l'ethnicité est maintenant mieux compris qu'il y a quelques années, lorsque l'accent était mis sur l'intervention des administrateurs et des missionnaires européens: cf. par exemple L. Vail, *op. cit.*, et B. Berman, J. Lonsdale, *op. cit.*

(58) J.-P. Warnier, *op. cit.*

(59) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.*, chapitre V. Je remercie E. de Rosny d'avoir attiré mon attention sur cet effet pervers de la continuité territoriale de l'État au Rwanda.

(60) Selon une expression célèbre, et beaucoup débattue, de Georges Balandier.

(61) Voltaire, *Essais sur les mœurs*, Paris, Garnier, 1963, tome II, p. 305, et tome I, p. 23.

(62) M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi de *Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (réédition dans la collection de poche Agora, 1985). Les citations suivantes sont tirées des pages 103, 226–227, 35 et 308, 103–104, 109, 44, 7, 71, 7.

(63) R. Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

(64) G. Roth, "Weber the would-be Englishman: anglophilia and family history," in H. Lehmann, G. Roth, eds., *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 83–121. Cf. également H. Goldman, *Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self*, Berkeley, University of California Press, 1988. Néanmoins, M. Herzfeld (*The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, New York, Berg, 1992, p. 21) rappelle que Weber attribuait encore en 1904 la spécificité supposée de la rationalité occidentale à "l'hérédité".

(65) M. Weber, *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 385 et suiv. (en particulier pp. 393–394).

(66) T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 429.

(67) Cf. en particulier E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition, op. cit.*

(68) D. Cannadine, "The context, performance and meaning of ritual: the British monarchy and the "invention of tradition," c. 1820–1977," *ibid.*, pp. 101–164.

(69) E. Hobsbawm, "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914," *ibid.*, pp. 263–307.

(70) C. E. Schorske, *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, Paris, Seuil, 1983, pp. 50 et suiv.

(71) C. Hurtig, *Les Maharajahs et la politique dans l'Inde contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988.

(72) B. S. Cohn, "Representing Authority in Victorian India," in E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition, op. cit.*, pp. 165–209. M. van Woerkens observe néanmoins que le mouvement de "renaissance indienne" enclenché par les travaux orientalistes sera moins vigoureux en Grande-Bretagne qu'en France ou en Allemagne (*Le Voyageur étranglé. L'Inde des Thugs, le colonialisme et l'imaginaire*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 274).

(73) C. Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, pp. 23 et 41.

(74) *Ibid.*, p. 45. Les observateurs coloniaux s'émerurent de ce mélange des styles et furent naturellement enclins à les criminaliser en ayant en mémoire l'éradication de la secte criminelle des Thugs au XIX siècle: "Le *bomb-parast* est un individu qui a placé la bombe ou la grenade dans le sanctuaire de Shiva afin de l'adorer en compagnie de Kali l'Affamée, et de se délecter à l'avance du sang qui coulera. Au Bengale, l'instruction des procès de tous ces assassins démontre comment l'étudiant hindou, victime au physique et au moral d'une activité sexuelle prématurée, répond à la propagande du crime et adore sous la puissance de la nitro-glycérine l'apothéose de la Déesse [...]. Le culte de la grenade est similaire à celui de Bhowani et de Kali, saints tutélaires du thuggisme dont la soif de sang n'épargnait personne," fulminera l'un d'eux en 1934 à la suite de la tentative d'assassinat du vice-roi (cité par M. Van Woerkens, *op. cit.*, p. 352).

(75) C. Jaffrelot, *op. cit.*, pp. 44 et suiv.

(76) *Ibid.*, pp. 83–84. Voir également, du même auteur, “Les (re)conversions à l’hindouisme (1885–1990): politisation et diffusion d’une “invention de la tradition”,” *Archives des sciences sociales des religions*, 87, juillet–septembre 1994, pp. 73–98.

(77) “[...] le totalitarisme résulte de la tentative, dans une société où l’individualisme est profondément enraciné, et prédominant, de le subordonner à la primauté de la société comme totalité,” écrit Louis Dumont (*Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 21–22). En l’occurrence, la “totalité” est la “culture” ou la “tradition”.

(78) Benedict Anderson rappelle que le nationalisme a d’abord surgi dans le Nouveau Monde, et non dans l’Ancien (*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983).

(79) E. Renan, *Qu’est-ce qu’une nation?* in *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Levy, 1947, p. 891.

(80) J.-F. Bayart, “L’hypothèse totalitaire dans le Tiers monde: le cas de l’Afrique noire” in G. Hermet, P. Hassner, J. Rupnik, dir., *Totalitarismes*, Paris, Economica, 1984, pp. 201–214.

(81) Cités par T. Todorov, *op. cit.*, pp. 130 et 76–78. Pour une relativisation de l’opposition entre les conceptions civique/politique et ethnique/culturelle de la nation, cf. A. Dieckhoff, “La déconstruction d’une illusion. L’introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel,” *L’Année sociologique*, 46 (1) 1996, pp. 43–55.

(82) Z. Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L’idéologie fasciste en France*, Paris, LeSeuil, 1983, et—en collaboration—*Naissance de l’idéologie fasciste*, Paris, Fayard, 1989, ainsi que son commentaire des confidences de François Mitterrand à Pierre Péan sur son passé vichyssois (in *Le Monde*, 21 septembre 1994, p. 8) ... et la polémique qu’il a déclenchée!

(83) Voir à ce sujet B. Berman, J. Lonsdale, *op. cit.*, chapitres 11 et 12.

(84) Cf. l'essai du philosophe iranien Djalâl Al-el Ahmad, *L'Occidentalite*, Paris, L'Harmattan, 1988.

(85) B. Anderson, *Imagined Communities*, *op. cit.*, édition révisée de 1991, pp. 163 et suiv. Cf. également la critique du caractère instrumentaliste de la thèse de E. Hobsbawm et T. Ranger par A. Smith ("The nation: invented, imagined, reconstructed?" *Millennium*, 20 (3), hiver 1991, pp. 353–368), et l'évolution de la pensée de T. Ranger sur ce point ("The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa" in T. Ranger, O. Vaughan, eds., *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa. Essays in honour of A.H.M. Kirk-Green*, Londres, Macmillan, 1993, pp. 62–111).

(86) *Ibid.*, p. 183. Cf. également, sur le cas javanais, J. Pemberton, *On the Subject of "Java"*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

(87) Cf. l'étude admirable de la société kikuyu au Kenya par B. Berman et J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*, et l'interprétation non moins remarquable du "procès de l'indépendance" dans la société bassa par A. Mbembe (*La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920–1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996).

(88) Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, UGE, 1979 (nouv. éd.), p. 164. Cf. également l'essai célèbre de G. Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, et S. Marks. *The Ambiguities of Dependence in South Africa. Class, Nationalism and the State in Twentieth Century Natal*, Johannesburg, Ravan Press, 1986.

(89) Sur ce point, cf. E. F. Irschick. *Dialogue and History. Constructing South India, 1795–1895*, Berkeley, University of California Press, 1994, et G. Prakash, ed., *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, 1995. Nous développerons cette idée dans le chapitre III.

(90) J. et J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992, p. 285.

(91) Cf. par exemple le portrait de Châtelain, fondateur en 1897 de la station missionnaire de Lincoln, en Angola, par D. Peclard, *Ethos missionnaire et esprit du capitalisme. La Mission philafricaine en Angola. 1897-1907*, Lausanne, Le Fait missionnaire, 1995.

(92) J. et J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, *op. cit.*, chapitre VII et *Of Revelation and Revolution. Volume I: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, chapitre II. Les relations entre conquistadores et Jésuites ou ordres mendiants dans le Nouveau monde fournissent un autre exemple classique de telles dissonances au sein du monde colonial.

(93) Cf. par exemple la critique féroce des notions de culture populaire et de folklore par M. de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois, 1980, chapitre II (en collaboration avec D. Julia et J. Revel): "La culture populaire existe-t-elle ailleurs que dans l'acte qui la supprime?" (p. 74).

(94) J. G. Liebenow, *Liberia. The Quest for Democracy*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 21.

(95) T. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa," in E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *op. cit.*, pp. 213-214.

(96) Cf. par exemple D. Peclard, *op. cit.*, et N. Monnier, *Stratégie missionnaire et tactiques d'appropriation indigènes. La mission romande au Mozambique, 1888-1896*, Lausanne, Le Fait missionnaire, 1995.

(97) T. Ranger, "Religion, development and African Christian identity" in K. H. Petersen, ed., *Religion, Development and African Identity*, Uppsala, Scandinavian Institute of Africa Studies, 1987, pp. 49 et suiv., et J.-F. Bayart, "Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre: le partage du gâteau ecclésial," *Politique africaine*, 35, octobre 1989, pp. 18-19.

(98) B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*, pp. 234 et 254.

(99) M. von Freyhold (*Ujamaa Villages in Tanzania. Analysis of a Social Experiment*, Londres, Heinemann, 1979) souligne par exemple la parenté de l'*ujamaa* et de la villagisation en Tanzanie avec la pensée coloniale, et T. Ranger insiste sur les affinités entre le christianisme africain et la transformation socialiste des paysanneries ("Religious development and African Christian identity," in K. H. Petersen, ed., *op. cit.*, p. 30).

(100) C. Geertz, *Agricultural Involution: the Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press, 1966; B. Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, et *Imagined Communities*, *op. cit.*; J. Pemberton, *On the Subject of "Java"*, *op. cit.*

(101) D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Tome III: L'héritage des royaumes concentriques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, pp. 15 et suiv., et 74 et suiv.

(102) C. Jaffrelot, *op. cit.*, pp. 141-142. Cf. également E. F. Irschick, *Dialogue and History*, *op. cit.*, sur la naissance "dialogique" du village en Inde du Sud au XiV siècle, et G. Prakash, "Introduction", in G. Prakash, éd., *After Colonialism*, *op. cit.*, pp. 6-7, sur le "texte postcolonial" du village chez Gandhi qui réinterprète les archives coloniales à la lumière de Henry Maine, de Tolstoï, de Thoreau et de Ruskin, ainsi que R. O'Hanlon, "Recovering the Subject. *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial South Asia," *Modern Asian Studies*, 22 (1), 1988, pp. 189-224, pour une revue critique de l'école historique des *subaltern studies* et de son analyse de la paysannerie.

(103) J. C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in South-East Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976.

(104) S. L. Popkin, *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 2-3, 10 et suiv., 22 et suiv., 43 et suiv.

(105) *Ibid.*, p. 149.

(106) L. Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin, 1964, pp. 11 et suiv., et 121.

(107) Écoutons les villageois eux-mêmes, tel cet élève d'une école agricole du Nord-Cameroun répondant par écrit à un questionnaire et nous parlant, non du "village", mais des paysans:

"Question: Dans quel domaine le village a-t-il fait des progrès?"

"Ces villages ont les plus progressés dans le domaine travail des champs de "Baba". Cela veut dire: le travail dans les champs du chef de Rey Bouba seulement. Même pour travailler dans leurs champs personnels, ils n'ont pas le droit de le faire quand la saison pluvieuse arrive, les *dourgourous* [les gai des] du chef viennent les chercher par village pour aller d'abord les champs du chef afin de revenir pour commencer pour eux tardivement, raison pour laquelle j'ai dit qu'ils ont progressé dans le domaine des champs du chef de Rey Bouba."

Q: Ce progrès a-t-il été fait par tous les paysans, ou par quelques-uns? Pourquoi?

"Je vous dire que ce progrès est fait par tous [les] paysans parce que la région ou *lamidat* de Rey Bouba comprend les tribus qui sont: [suivent les noms de différents groupes ethniques]. Ils sont tous les esclaves du chef de Rey Bouba. Personne d'entre les tribus dont je venais de vous les citer n'a pas son droit personnel."

(Devoir manuscrit recueilli à Baikwa (Nord-Cameroun) dans un établissement scolaire agricole, décembre 1984).

(108) T. Ranger, "Religious development and African Christian identity" in K. H. Petersen, ed., *op. cit.*, p. 31; A. Hastings, *A History of African Christianity, 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 179.

(109) V. S. Naipaul. *A Turn in the South*, Harmondsworth, Penguin, 1989, p. 40. Cf. également H. Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York, Simon and Schuster, 1984, et G. Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 1991, chapitre III.

(110) P. Gifford, *Christianity and Politics in Doe's Liberia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 264 et suiv.

(111) P. Gifford, *op. cit.*, pp. 210 et suiv., et pp. 293 et suiv. pour une analyse très solidement documentée. Cf. également, pour un cas soudanais, W. James, *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*, Oxford, Clarendon Press, 1988, chapitre IV.

(112) Commentaire "dispensationaliste" cité par P. Gifford, *op. cit.*, p. 252.

(113) Pour l'exemple libérien, cf. P. Gifford, *op. cit.*

(114) J.-P. Bayart. dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993. Cette approche a été particulièrement travaillée au sujet du Zaïre, notamment par P. Ngandu Nkashama, *Églises nouvelles et mouvements religieux. L'exemple zaïrois*, Paris, L'Harmattan, 1990, et R. Devisch, "Independent churches heal modernity's violence in Zaire," in B. Kapferer, ed., *Peripheral Societies and the State*, Oxford, Berg, 1996 (sous presse), ou, à propos du Nigeria, par R. Marshall, "Power in the name of Jesus": social transformation and pentecostalism in Western Nigeria "revisited", in T. Ranger, O. Vaughan, eds., *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, *op. cit.*, pp. 213–246, ou encore, à propos de la Côte-d'Ivoire, par J.-P. Dozon. *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995.

(115) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique*, *op. cit.*, pp. 236 et suiv.

(116) P. Richards, *Fighting for the Rain Forest*, à paraître.

(117) Tracts et témoignages cités par R. Marshall, "Power in the Name of Jesus," in T. Ranger, O. Vaughan, eds., *op. cit.*, p. 236.

(118) *Ibid.*, pp. 234 et suiv.

(119) Les travaux de Filip De Boeck et René Devisch sur le Zaïre (Leuven, Africa Research Centre) sont particulièrement éclairants sur ce point.

(120) Source: G. Ter Haar, *Spirit of Africa: the Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, Londres, Hurst, 1992 (traduction française, Paris, Karthala, 1996).

(121) Cité par G. Ter Haar, *ibid.*, p. 259.

(122) Cité par G. Ter Haar, *ibid.*, p. 178.

(123) *Ibid.*, p. 113.

(124) D. Cruise O'Brien, "La filière musulmane. Confréries soufics et politique en Afrique noire," *Politique africaine*, 4, novembre 1981, pp. 16 et suiv. (citant notamment W. Simmons, "Islamic conversion and social change in a Senegalese village," *Ethnology*, 18 (4), 1979).

(125) Article publié dans les *Izvestia*, 28 août 1993, reproduit in *Le Monde*, 23 décembre 1993, p. 3.

(126) S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

(127) H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 47 et suiv.

(128) C. Vidal, "Les politiques de la haine," *Les Temps modernes*, 583, juilletaoût 1995, p. 25.

(129) Observation personnelle, consignée in "L'Angola entre guerre et paix," *La Croix*, 29 juin 1991.

(130) C. Hughes, *Switzerland*, New York, Praeger, 1975, p. 107.

الفصل الثاني: الثقافة: أهي كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟

(1) S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, chapitres VII et VIII, et *Culture, Thought and Social Action: an Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, chapitre VII.

(2) D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Tome II: Les réseaux asiatiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, pp. 30–31. Cf. également, sur les Caraïbes, F. Constant, "Construction communautaire, insularité et identité politique dans la Caraïbe anglophone," *Revue française de science politique*, 42 (4), août 1992, pp. 618–635; D. C. Martin, "Je est un autre, nous est un même. Culture populaire, identité et politique à propos du carnaval de Trinidad," *ibid.*, 42 (5), octobre 1992, pp. 747–764.

(3) I. Kopytoff, *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1987.

(4) W. James, *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 3. Cf. également, J. J. Ewald, *Soldiers, Traders and Slaves. State Formation and Economic Transformation in the Greater Nile Valley, 1700–1885*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990, et G. Clarence-Smith, ed., *The Economics of the Indian Ocean. Slave Trade in the Nineteenth Century*, Londres, Frank Cass, 1989.

(5) J.-L. Amselle, E. Mbokolo, dir., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985; J.-P. Warnier, *Échanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda précolonial (Cameroun)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, GMBH, 1985.

(6) Cf. par exemple C. Tardits, *Le Royaume bamoum*, Paris, Armand Colin, 1980, pp. 296–297; P. Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de ta forêt*.

Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981; P. Bonnafé, *Nzo Lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de lutte sociale sur le plateau kukuya*, Nanterre, Labethno, 1978, et *Histoire sociale d'un peuple congolais. Livre I: La Terre et le Ciel*, Paris ORSTOM, 1987; S. F. Nadel, *Byzance noire. Le royaume des Nupe du Nigeria*, Paris, Maspero, 1971.

(7) J. Poirier, "Tradition et novation: de la "situation coloniale" à la situation hétéro-culturelle," *Revue de l'institut de sociologie* [Bruxelles], 3-4, 1988, p. 75.

(8) W. Mac Gaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 97 et suiv.

(9) C.-M. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986, p. 37; P. Geschicre, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southern Cameroon since the Colonial Conquest*, Londres, KPI, 1982, p. 206.

(10) M. Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome III: Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 102-103 (reprenant à son compte les travaux de S. H. Sandbach, M. Rostovtzeff, J. Gagé).

(11) P. Veyne, *L'Élégie érotique romaine*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 25 (qui établit lui-même la comparaison avec le Japon du *Roman de Genji*).

(12) C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, Londres, Sidgwick and Jackson, 1968, pp. 369-370.

(13) R. N. Frye, *The Golden Age of Persia. The Arabs in the East*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1975; P. D. Curtin, *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Palácio Nacional de Queluz, musée national des Arts asiatiques, *Du Tage à la mer de Chine. Une épopée portugaise*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1992.

(14) Selon la formule plaisante de Ernest Gellner in J. Rupnik, dir., *Le Déchirement des nations*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 262.

(15) F. de La Serre, C. Lequcsne, J. Rupnik, *L'Union européenne: ouverture à l'Est?*, Paris, PUF, 1994, pp. 133–134. Voir également le beau texte de V. Perez Diaz, *Le Défi de l'espace public européen*, Madrid, ASP, 1994, multigr.

(16) Sur l'importance de ces flux transnationaux, cf. B. Badic, M.-C. Smouts, *Le Retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Dalloz, 1992, et A. Colonos, *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, Paris, L'Harmattan, 1995.

(17) M. Henry, *Marx, Tome I: Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 109.

(18) M. de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois, 1980, pp. 238–239.

(19) M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 37, note 15.

(20) F. Braudel, *L'Identité de la France. Espace et histoire*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, p. 237.

(21) J. LE Goff, "La vie de Saint Louis et le XIII siècle," *Esprit*, août-septembre 1992, pp. 39–40.

(22) F. Braudel, "L'histoire des civilisations: le passé explique le présent," in *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 305.

(23) M. de Certeau, *L'Invention du quotidien. Tome I: Arts de faire*, Paris, UGE, 1980, p. 10.

(24) M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, F. Maspero, 1982, pp. 125 et suiv., et 203 et suiv., et *Les Métamorphoses de la fête en Provence (1750–1820)*, Paris, Flammarion, 1976; P. Joutard, *La Légende*

des Camisards. Une sensibilité au passé, Paris, Gallimard, 1977; R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Stock, 1975 (nouvelle édition); M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983 (nouvelle édition); CNRS, *La Religion populaire*, Paris, Éditions du CNRS, 1979.

(25) M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, *op. cit.*, p. 261.

(26) C. Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983, p. 251.

(27) *Ibid.*

(28) E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Londres, Bell, 1954; S. J. Tambiah, *op. cit.*; G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967, et *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971; I. Kopytoff, ed., *op. cit.*; J.-P. Warnier, *op. cit.*

(29) R. Bendix, "Tradition and modernity reconsidered," *Comparative Studies in Society and History*, IX, 3, avril 1967, pp. 292–346.

(30) Cf.—outre les œuvres de Max Weber (et son commentaire par R. Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, chapitre VI) et d'Otto Hintze—A. R. Zolberg, "L'influence des facteurs "externes" sur l'ordre politique "interne"" in M. Grawitz, J. Leca, dir., *Traité de science politique. Tome I*, Paris, PUF, 1985, pp. 567–598.

(31) D.-C. Martin propose de substituer cette expression d' "emblème de l'identité" à la notion de "marqueur identitaire", empruntée au vocabulaire de la biologie et fréquemment utilisée. ("Le choix d'identité", *Revue française de science politique*, 42 (4), août 1992, p. 589).

(32) P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1977, pp. 35–37.

(33) I. Lotman, B. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe. Études sur l'histoire*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, pp. 27, 39, 44, 51.

(34) CNRS, *La Religion populaire*, *op. cit.*; Centre méridional d'histoire sociale, des mentalités et des cultures, *Les Intermédiaires culturels*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 1981.

(35) D. Roche, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993, p. 99 (souligné par nous).

(36) R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 1990, pp. 105 et suiv.

(37) M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Londres. Oxford University Press, 1965, pp. 214 et suiv.

(38) W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song, Ottoman Iyric Poetry*, Seattle, University of Washington Press, 1985, chapitre VIII.

(39) M. Raeff, *Comprendre l'Ancien Régime russe*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 87.

(40) M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, *op. cit.*, pp. 12 et 20-21.

(41) J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979; *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989; et—en collaboration avec C.-M. Toulabor et A. Mbembe—*Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions a une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992. ainsi que A. Mbembe. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988.

(42) C. Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Le Seuil, 1987, pp. 216 et suiv., 247, 252-253, 260-261. Pour un autre exemple de stratégie indienne d'extraversion, cf. J. Fried, "Two orders of authority and power in Tarahumara society" in R. D. Fogelson, R. N. Adams, eds., *The Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asia, Oceania and the New World*, New York, Academic Press, 1977, pp. 263-269.

(43) C. Duverger, *op. cit.*, p. 15.

(44) *Ibid.*, p. 261. Comme nous le verrons , le culte de la Vierge de Guadalupe—condamné par les Franciscains, mais très populaire tant chez les Espagnols que chez les Indiens—est lui aussi souvent associé à l'affirmation d'un protonationalisme mexicain (S. Gruzinski. *La Guerre des images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990, pp. 188 et suiv).

(45) Je remercie Philippe Burin des Rozières et Rodolfo Ramon de Roux de m'avoir fait partager leurs observations en m'accueillant à Bogota en 1981.

(46) S. Gruzinski, *La Guerre des images, op. cit.*, pp. 152 et suiv.

(47) I. Lotman, B. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe, op. cit.*, p. 28.

(48) M. Vovelle, *Idéologies et mentalités, op. cit.*, pp. 312 et suiv.; M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, Gallimard. 1976.

(49) J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, pp. 152-156. Cf. également O. Ihl, *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 231 et suiv.

(50) J.-C. Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 57 et suiv.

(51) Dossier 140/221. "Élites politiques. Charles Njonjo," Nairobi, CRELU.

(52) B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, Portsmouth, James Currey, 1992, pp. 281, 369 et suiv., 383 et suiv., 443 et suiv., 458; J. Spencer, *KAU. The Kenya African Union*, Londres, KPI, 1985, p. 43; R. Buijtenhuijs, *Le Mouvement "mau-mau": une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire*. La Haye, Mouton, 1971, pp. 373-374.

(53) B. Herman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley, op. cit.*, pp. 383 et 458.

(54) Nyunda ya Rubango, *Les Etudes de lexicologie politique au Zaïre. Bilan critique et perspectives*, s. I. (Lubumbashi), s. d., multigr (Bruxelles, CEDAF, dossier 083).

(55) Source: lettre anonyme du 19 juin 1982, donnant le compte rendu de la première session du procès des treize commissaires politiques, Bruxelles. CEDAF, dossier "Opposition" 016. 4.

(56) Article publié dans les *Izvestia*. 28 août 1993, reproduit in *Le Monde*. 23 décembre 1993, p. 3.

(57) R. A. Peterson, "La fabrication de l'authenticité. La *country music*," *Actes de la recherche en sciences sociales*, 93, juin 1992, p. 4.

(58) J.-P. Warnier, dir., *Le Paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, Paris. L'Harmattan, 1994.

(59) P. Beaussant, *Vous avez dit "baroque"? Musique du passé, pratiques d'aujourd'hui*, Arles, Actes Sud, 1988, p. 63.

(60) B. Spooner, "Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet" in A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 195–235.

(61) R. A. Peterson, "La fabrication de l'authenticité. La *country music*," art. cité, pp. 3–19.

(62) L. Stringfield, "America and her music," *University of North Carolina Extension Bulletin*, 10, 1931, pp. 19, 14, 13 (cité par R. A. Peterson, *ibid.*, pp. 9–10).

(63) D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1990.

(64) R. A. Peterson, art. cité, pp. 4 et 11.

(65) J.-C. Martin, C. Suaud, "Le Puy du Fou. L'interminable réinvention du paysan vendéen," *Actes de la recherche en sciences sociales*, 93, juin

1992, pp. 21–37, et M. Vovelle, “Un historien au Puy du Fou,” *Le Monde diplomatique*, août 1994, pp. 16–17.

(66) B. Bûcher, *Descendants de Chouans. Histoire et culture populaire dans la Vendée contemporaine*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

(67) J.-C. Marlin, C. Suaud, art. cité, p. 31.

(68) *Le Puy folais*, 13, 1982, p. 4 (cité in *ibid.*, p. 36).

(69) H. Le Bras, E. Todd, *L'Invention de la France. Atlas anthropologique et politique*, Paris, Hachette, 1981 (Le Livre de poche).

(70) R. Thapar, “Imagined religious communities? Ancient history and the modern search for a Hindu identity,” *Modern Asian Studies*, 23 (2), 1989, p. 216.

(71) C. Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 19.

(72) C. Jaffrelot, “Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationale hindoue. L'identilé comme produit de synthèse,” *Revue française de science politique*, 42 (4), août 1992, p. 616.

(73) C. A. Bayly, “The pre-history of “communalism”? Religious conflict in India, 1700–1860,” *Modern Asian Studies*, 19 (2), 1985, pp. 177–203. L'analyse, par Benedict Anderson, de deux épopées javanaises, le *Serat Centhini* (vraisemblablement achevé en 1814) et le *Suluk Gatholoco* (composé entre 1854 et 1873), montre le passage similaire d'une identité syncrétique, combinant “un mélange flexible de mysticisme soufi et de tradition hindo-javanaise pré-islamique”, au XVIII^e siècle, à une opposition entre une orthodoxie islamique orientée vers La Mecque et un nationalisme culturel javanais (B. Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, chapitre VIII, et notamment p. 293).

(74) R. H. Bates, "Modernization, ethnic competition and the rationality of politics in contemporary Africa," in D. Rothschild, V. A. Olorunsola, eds., *Stale versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*, Boulder, Westview Press, 1983, pp. 152 et 164-165.

(75) E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, Mythe et Réalité*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 151-152.

(76) S. J. Tambiah, *Sri-Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 74-75; C. Vidal, *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala, 1991, pp. 19 et suiv; S. Marks, "Patriotism, patriarchy and purity: Natal and the politics of Zulu ethnic consciousness in L. Vail, ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londres, James Currey, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 215-240.

(77) *Ibid.*

(78) B. Spooner, "Who are the Baluch? A preliminary investigation into the dynamics of an ethnic identity from Qajar Iran" in Ed. Bosworth, C. Hillenbrand, eds., *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change. 1800-1925*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983, pp. 93-110. Cf. également J.-P. Digard, dir., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, Éditions du CNRS, 1988 (en particulier le chapitre de R. L. Tapper, de tonalité très "africaniste").

(79) M. M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State. On the Social and Political Organization of Kurdistan*, Utrecht, Rijksuniversiteit, 1978, multigr., p. 7.

(80) *Ibid.*, chapitre II.

(81) *Ibid.*, chapitre III.

(82) Message d'Abdullah Öcalan au Mouvement islamique du Kurdistan, à Berlin, en juillet 1994, cité par J.-F. Bayart, "Faut-il avoir peur de l'islam en Turquie?", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le*

monde turco-iranien, 18, 1994, p. 353; sur le rôle de la Nakchibendiyya dans la grande révolte de 1925, cf. M. M. Van Bruinessen, *op. cit.*, et sur la guérilla du PKK, du même auteur, "Between guerilla war and political murder: the Workers' Party of Kurdistan," *Middle EastReport*, juillet-août 1988, pp. 40-46.

(83) S. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Dediuzzaman Said Nursi*, Albany, State University of New York Press, 1989.

(84) M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ed. by G. Roth and C. Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 393-395. Il s'ensuit que la conception évolutionniste de l'organisation politique, étroitement associée au raisonnement culturaliste, doit être abandonnée. L'humanité ne chemine pas de l'innocence perdue de la communauté primitive (et villageoise) à la dérélition du gouvernement mondial. Nous avons vu que le Kurdistan est passé du stade du proto-État à celui de la chefferie—l'âge des émirats—puis à celui de la configuration tribale, avant de s'adonner aux charmes de la revendication nationaliste. De même, des empires ou des royaumes africains tantôt se sont édifiés à partir de la structure lignagère, tantôt se sont distendus ou dissous au profit de celle-ci.

(85) *Ibid.*, pp. 389 et 357.

(86) P. Geschiere, *Village Communities and the State*, *op. cit.*, p. 56 (et tout le chapitre II). Cf. également, par exemple, P. H. Gulliver, *Neighbours and Networks. The Idiom of Kinship in Social Action among the Ndendeuli of Tanzania*, Berkeley, University of California Press, 1971; E. Schildkrout, *People of the Zongo, the Transformation of Ethnic Identities in Ghana*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

(87) P. Geschiere, *op. cit.*, et *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

(88) F. de Polignac, *La Naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1984, p. 16.

(89) A. Cheddadi, "Le système du pouvoir en islam d'après Ibn Khaldûn," *Annales ESC*, 3-4, mai-août 1980, pp. 534-550. O. Carré propose une équivalence—"plus ou moins"—entre *asabiyya* et *Gemeinsinn* chez Max Weber (*L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, p. 41).

(90) M. Seurat, *L'État de barbarie*, Paris, Le Seuil, 1989, chapitre VIII. Voir également les travaux récents d'Olivier Roy sur *l'asabiyya*, en particulier *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale*, Paris, CERI, 1996, et son analyse du *qawm* en Afghanistan (*L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris, Le Seuil, 1985).

(91) N. Beyhum, *Espaces éclatés, espaces dominés: étude de la recomposition des espaces publics centraux de Beyrouth de 1975 à 1990*, Lyon, université Lyon II, 1991, multigr., pp. 510 et 165.

(92) M. Abeles, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989, pp. 350-351. Cf. également S. C. Rogers, *Shaping Modern Times in Rural France. The Transformation and Reproduction of an Aveyronnais Community*, Princeton, Princeton University Press, 1991, et B. Bucher, *Descendants de Chouans*, *op. cit.* (notamment pp. 101-105).

(93) Voir sur ce point l'analyse du *nisba* à Sefrou, au Maroc, par C. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986, pp. 83 et suiv.

(94) Mambida-Babinza (Colonel), *Odyssée des événements de Kisangani-Bukavu. 1960-1967*, s. I. [Kinshasa], Connaissance des forces armées, s. d. [1973], p. 88 (souligné par moi).

(95) D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Tome II: Les Réseaux asiatiques*, *op. cit.*, pp. 49, 64, 75, 211 et suiv., 301 et suiv.

(96) *Ibid.*, p. 308, et F. Aubin, "Une Chine multinationale," in M.-C. Bergère, L. Bianco, J. Domes, dir., *La Chine au XX siècle. Tome II: De 1949 à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1990, pp. 287–304.

(97) M. Iordanidou, *Loxandra*, Le Méjan, Actes Sud, 1994, p. 142. Cf. également l'assassinat de Tridib in A. Ghosh, *Lignes d'ombre*, Paris, Le Seuil, 1992, pp. 274 et suiv., et la remarquable analyse du "crime intime" dans un contexte de "bon voisinage" par X. Bougarel (*Bosnie. Anatomie d'un conflit*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 81–100).

(98) R. Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1993, p. 182.

(99) M. Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, p. 389.

(100) J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, pp. 10–11.

(101) F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen, Universitetsforlaget, Londres, Allen & Unwin, 1969, et J. A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982.

(102) P. Joutard, *La Légende des Camisards*, *op. cit.*, p. 40.

(103) Voir par exemple R. Rosaldo, *Culture and Truth*, *op. cit.*

(104) M. Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne (1850–1950)*, Paris, Fayard, 1992.

(105) J. Chelini, "Les catholiques sous Vichy," *La Croix-L'Événement*, 7 mai 1993, p. 7.

(106) Documentation personnelle. On remarquera que ces textes offrent un superbe exemple de transfert de sens.

(107) R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, *op. cit.*, pp. 105 et suiv.

(108) In *L'Ancien Régime et la Révolution*, cité par R. Chartier, *ibid.*, p. 107.

(109) R. Strong, *Les Fêtes de la Renaissance (1450-1650). Art et pouvoir*, Arles, Solin, 1991, pp. 24-37.

(110) *Ibid.*, p. 63.

(111) Y. Richard, *Le Shi'isme en Iran. Iman et Révolution*, Paris, A. et J. Maisonneuve, 1980; N. R. Keddie, *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven. Yale University Press, 1983; J. R. I. Cole, N. R. Keddie, eds., *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, Yale University Press. 1986.

(112) H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, Ithaca, Cornell University Press. 1990, pp. 202 et suiv.

(113) S. A. Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford University Press, 1988; P. Vieille, "L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution," *Peuples méditerranéens*, 16. juillet-septembre 1981, pp. 77-92; Y. Richard, *op. cit.*, et *L'Islam chi'ite. Croyances et Idéologies*, Paris, Fayard, 1991, pp. 108 et suiv, 160-161, 175, 236. Sur le caractère novateur du *velayat-e faqih*, cf. H. Enayat, "Iran: Khumayni's concept of the "guardianship of the jurisconsult"," in J. P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 160-180, et G. Rose, "Velayat-e faqih and the recovery of islamic identity in the thought of Ayatollah Khomeini" in N. R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran, op. cit.*, pp. 166-188.

(114) Sur la pensée de l'imam Khomeyni, cf. G. Rose, *ibid.*, et H. Algar. *The Roots of the Islamic Revolution*, Londres, The Open Press, 1983, p. 43, ainsi que la thèse de Christian Bonnaud (que je n'ai pu consulter dans son intégralité).

(115) F. Adelhah, "L'imaginaire économique en République islamique d'Iran" in J.-F. Bayart, dir., *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994, pp. 117–144, et *Traité des compagnons-chevaliers*, édité par Henry Corbin, Téhéran et Paris, département d'iranologie de l'institut franco-iranien de recherche, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1973. Je remercie Christian Bonnaud d'avoir attiré mon attention sur les affinités du *javânmardi* et du style politique de l'imam Khomeyni.

(116) A. Ehteshami, *After Khomeini. The Iranian Second Republic*, Londres, Routledge, 1995, pp. 24 et suiv.

(117) F. Adelhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran*, Bruxelles, Complexe. 1993.

(118) M. Hegland, "Two Images of Husain: accommodation and Revolution in an Iranian Village" in N. R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, *op. cit.*, pp. 218–235. Cf. également R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*, New York, Pantheon Books, 1985, p. 353, et S. A. Arjomand, "Ideological revolution in shi'ism" in S. A. Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 201.

(119) J.-F. Bayart, "La question Alevî dans la Turquie moderne" in O. Carré, dir., *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1982, pp. 109–120; M. Gilsenan, *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction*, Londres, Croom Helm, 1982, chapitre III.

(120) E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, *op. cit.*, pp. 72–73.

(121) Y. Richard, *L'Islam chi'ite*, Paris, Fayard, 1991, p. 44.

(122) B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam*, Paris, Gallimard, 1988.

(123) *Signes de piste*, cité par G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984, p. 56. Cf. également O. Carré, *Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. Les Éditions du Cerf, 1984.

(124) Cité par G. Kepel. *op. cit.*, p. 83.

(125) *Ibid.*, pp. 183 et suiv.

(126) R. et N. Tapper, "Religion, education and continuity in a provincial town," in R. Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londres, Tauris, 1991, pp. 56–83; S. Mardin, "The Nakçibendi Order in Turkish History," *ibid.*, pp. 121–142, et *Religion and Social Change in Modern Turkey*, *op. cit.*; J.-F. Bayart, "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne," in G. Salamé, dir., *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, pp. 373–395.

(127) O. Carré, *L'Utopie islamique*, *op. cit.*, et—en collaboration avec G. Michaud—*Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928–1982)*, Paris, Gallimard, Julliard, 1983. Pour une lecture différente, cf. M. Gilseman, "L'Islam dans l'Égypte contemporaine: religion d'État, religion populaire," *Annales E. S. C.*, 35 (3–4), mai–août 1980, pp. 603 et suiv.

(128) O. Carlier, *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995; A. Rouadjia, *Les Frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Paris, Karthala, 1990.

(129) M. Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, p. 578 (nous donnons la traduction de J. Freund et al., Paris, Pocket, 1995, tome II, p. 348).

(130) *Ibid.*, pp. 578–579 (p. 349 pour la traduction française).

(131) F. Adelhah, *Être moderne en Iran*, à paraître, et E. Abrahamian, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California Press, 1993; R. Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey*, *op. cit.*, et S. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, *op. cit.*; L. Martinez, "Les groupes islamistes entre guérilla et négoce. Vers une consolidation du régime algérien?", *Les Études du CERI*, août 1995, et S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Le Seuil, 1995.

(132) O. Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992.

(133) Nous suivons l'analyse de G. Nicolas, "Recompositions sacrificielles au Nigeria contemporain," *Archives européennes de sociologie*, XXXII, 1991, pp. 299–326.

(134) G. Salamé, "Islam and the West," *Foreign Policy*, 90, printemps 1993, pp. 22–37.

(135) Gopal Krishna, cité par M. Gaborieau, "Le legs de la civilisation musulmane aux formations étatiques du sous-continent indien" in J.-F. Bayart, dir., *La Greffe de l'État*, Paris, Karthala, 1996, chapitre V, dont nous suivons l'analyse. Voir également B. S. Cohn, "Representing authority in Victorian India," in E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, *op. cit.*, pp. 165–209, et., sur d'autres trajectoires de concaténation culturelle, D. Lombard, *Le Carrefour javanais*, *op. cit.*, ou S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1971.

(136) P. Hardy, "The authority of Muslim kings in medieval India," in M. Gaborieau, dir., *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1986, p. 55. La tendance actuelle des historiens est de contester la spécification excessive de la culture hindoue que suggère l'oeuvre de Louis Dumont. Celui-ci admettait néanmoins qu'en Inde "les formes nouvelles ne chassent pas les anciennes" et parlait

d"empilement stratifié", par un "procès de coexistence et de réabsorption" (*La Civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée*, Paris, A. Colin, 1964, pp. 31–54).

(137) P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 97. Cf. également, pour la critique des "totalités culturelles", M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 29–101, et M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 36 et suiv., et 123 et suiv.

(138) "La politique en Afrique noire: le haut et le bas," *Politique africaine*, 1, janvier 1981, et "Passage au politique". *Revue française de science politique*, 35 (3), 1985 (certains de ces textes ayant été repris in J.-F. Bayart, A. Mbembe, C.-M. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire*, *op. cit.*) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique*, *op. cit.*; A. Mbembe, *Afriques indociles*, *op. cit.*; C.-M. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma*, *op. cit.*

(139) Cf. J.-P. Olivier de Sardan, "Populisme développementiste et populisme en sciences sociales: idéologie, action, connaissance". *Cahiers d'études africaines*, 120, XXX-4, 1990, pp. 475–492.

(140) B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam*, *op. cit.*, pp. 18 et suiv.

(141) N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-din "al-Afghânî"*, Berkeley, University of California Press, 1983. Sur la filiation d'al-Afghani aux islamistes, cf. également O. Carré, *L'Utopie islamique*, *op. cit.*, p. 84.

(142) O. Roy, *L'Échec de l'islam politique*, *op. cit.*

(143) G. Rose, "Velayat-e faqih and the recovery of islamic identity" in N. R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, *op. cit.*, pp. 166–188; H. Algar, *The Roots of the Islamic Revolution*, *op. cit.*

(144) A. Minnaar, éd., *Communities in Isolation. Perspectives on Hostels in South Africa*, Pretoria, Human Science Research Council, 1993, pp. 131–132.

(145) J.-L. Domenach, *Chine, l'archipel oublié*, Paris, Fayard, 1992; D. Bigo, "Ngaragba, "l'impossible prison",," *Revue française de science politique*, 39 (6), décembre 1989, pp. 867–886.

(146) La meilleure introduction à l'œuvre de Bakhtine—incomplètement et, dit-on, souvent mal traduite en français—est celle de T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, suivi de Écrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Le Seuil, 1981.

(147) M. Bakhtine, cité par T. Todorov, *op. cit.*, p. 127.

(148) T. Todorov, *ibid.*, p. 128 (souligné par moi-même).

(149) M. Bakhtine, cité in *ibid.*, pp. 113–114.

(150) M. Bakhtine, cité in *ibid.*, p. 50.

(151) *Les Fleurs du Congo, suivi de Commentaires par Gérard Althabe*, Paris, François Maspero, 1972, pp. 8–9.

(152) E. Goffman, *Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987, pp. 3, 13, 159–161.

(153) C. Young, T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, pp. 157, 169, 351.

(154) "Jah Houphouët-Boigny vous parle," mis en musique par Al-pha Blondy (transcrit par P. Bürge, *Reggae, rastafarisme et politique*, Lausanne, Institut de science politique, 1989, multigr., p. 39). Sur la dimension prophétique de Félix Houphouët-Boigny, cf. également J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Le Seuil, 1995.

(155) P.-H. Siriex, *Houphouët-Boigny ou la sagesse africaine*, Paris, Nathan, Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines, 1986, p. 214.

(156) Texte rédigé le 2 mai 1985 par les employés licenciés de l'hôtel, cité par I. Touré, "L'UGTCI et le développement harmonieux. Un syndicalisme anti-conflits?", *Politique africaine*, 24, décembre 1986, p. 85.

(157) *Jeune Afrique*, 7 mai 1990, p. 18.

(158) Pour parodier le titre de l'un des livres importants de la philosophie pragmatique anglaise qui a beaucoup contribué à l'affinement de la théorie de l'énonciation: J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970 (titre original de l'édition anglaise: *How to do things with words*).

(159) P. Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire" in *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1978, pp. 207 et 204, ainsi que pp. 230-231.

(160) C. Gillard, *Le Règne de Francisco Macías Nguema sur la Guinée équatoriale: un népotisme méconnu*, Bordeaux, Institut d'études politiques, 1980, multigr., p. 56.

(161) C.-M. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma*, op. cit., et "Mgr Dosseh, archevêque de Lomé", *Politique africaine*, 35, octobre 1989, pp. 68-76; *La Croix-L'Événement*, 13 septembre 1975.

(162) E. Jauffret, *Un mythe fondateur de la nation mexicaine au XX siècle: la révolution*, Paris, université Paris I, 1984, multigr., p. 96.

(163) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, op. cit., et mon débat à ce propos avec Achille Mbembe in J.-F. Bayart, A. Mbembe, C.-M. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire*, op. cit., chapitres VII et VIII.

(164) P. Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire," in *Comment on écrit l'histoire*, op. cit., pp. 230-231: "[...] un faux objet naturel tel que la religion ou qu'une certaine religion agrège des éléments très différents [...] qui, à d'autres époques, seront ventilés dans des pratiques très différentes et objectivées par celles-ci sous des visages très différents."

(165) Cité par G. Hermet, *Les Désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, Paris, Fayard, 1993, p. 187.

(166) J.-C. Waquet, *De la corruption. Morale et pouvoir à Florence aux XVII et XVIII siècles*, Paris, Fayard, 1984.

(167) *Le Monde*, 14 décembre 1991.

(168) *Le Monde*, 19 décembre 1992.

(169) R. H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*, Berkeley, University of California Press, 1971, pp. 42 et suiv., 100 et suiv., 135 et suiv.

(170) L. Bianco, "Seigneurs de la guerre et révolution nationaliste (1913–1927)", in M.-C. Bergère, L. Bianco et J. Domes, dir., *La Chine au XX siècle. D'une révolution à l'autre. 1895–1949*, Paris, Fayard, 1989, p. 135.

(171) F. Godement, "La tourmente du vent communiste (1955–1965)" in M.-C. Bergère, L. Bianco, J. Domes, dir., *La Chine au au XX siècle. De 1949 à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1989, p. 46.

(172) J.-L. Rocca, "Corruption and its shadow: an anthropological view of corruption in China," *The China Quarterly*, 130, juin 1992, pp. 401–416 el "Pouvoir et corruption en Chine populaire," *Perspectives chinoises*, 11–12, janvierfévrier 1993, pp. 20–30.

(173) B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam*, op. cit., pp. 36–37.

(174) "Chirac, l'amer de Paris," *Le Canard enchaîné*, 12 avril 1989.

(175) M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 271–272.

(176) U. Eco, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p. 12.

(177) O. Carré, *l'Islam laïque ou le retour de la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 114.

(178) F. Adelhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991. Nous y reviendrons à la fin du chapitre IV.

الجزء الثاني: البوم ذات النظرة اللزجة

مقدمة

(1) Cite par L. Martens, *Sankara, Compaoré et la revolution burkinabé*, s. I., EPO Éditions, 1989, p. 161.

(2) P. H. Euphorion, "Du langage animalier en politique," *Genève-Afrique*, XXVI (2), 1988, pp. 97–108.

(3) Éditorial de *L'Armée du Peuple*, 6, octobre 1984, cité in *ibid.*, p. 103.

(4) D. Paulme, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard, 1976.

(5) Cf.-outre les travaux classiques de Comi Toulabor sur la dérision politique au Togo in J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. M. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992—l'analyse de la "distanciation facétieuse" des supporters de football par C. Bromberger (*Le Match de football Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, chapitres XV et XVI) et de l'"implication paradoxale" dans les rituels contemporains par A. Piette ("Les rituels: du principe d'ordre à la logique paradoxale. Points de repère théoriques," *Cahiers internationaux de sociologie*, XXII, 1992, pp. 163–179).

(6) Cité par P. H. Euphorion, art. cité, p. 103, souligné par moi-même.

(7) *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 19 octobre 1990.

(8) Cité par J.-C. Willame, *L'Automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Paris, Karthala, 1992, p. 128.

(9) *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 2 octobre 1992.

(10) *Kenya Times* [Nairobi], 2 août 1983; *The Standard* [Nairobi], 15 juillet 1983. L'impact électoral de cette pratique du serment—d'un usage politique courant en pays kikuyu depuis l'entre-deux-guerres—semble non négligeable et les recours en annulation invoquant ce fait sont très fréquents: dossier "Élections: recours en annulation", 144/201, Nairobi, CRELU; D. Bourmaud, "Élections et autoritarisme. La crise de la régulation politique au Kenya," *Revue française de science politique*, 35 (2), avril 1985,

p. 219; C. Legum, J. Drysdale, *Africa Contemporary Record. Annual Survey and Documents 1969-1970*, Londres, Rex Collings, 1970, B-123 et B-124.

(11) F. Grignon, *Le Multipartisme au Kenya? Reproduction autoritaire, légitimation et culture politique en mutation (1990-1992)*, Nairobi, IFRA, 1993, p. 11.

(12) J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. 1979, pp. 53 et 233.

(13) *Ibid.*, p. 208; G. Thompson, "The bewitchment and fall of a village politician," *Cambridge Anthropology*, 7 (2), 1982, pp. 25-38; P. Geschiere, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroon since the colonial conquest*, Londres, Kegan Paul, 1982, pp. 292 et suiv., et *Sorcellerie, et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, chapitres II et III.

(14) A. Bikim, "L'UPC et nous," *La Presse du Cameroun*, 30 janvier 1958, cité in R. Um Nyobé, *Le Problème national kamerunais*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 27.

(15) A. Mbembe, *La Naissance du maquis dans le sud du Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996, pp. 304-305; D. Lan, *Guns and Rains. Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, Londres, James Currey, 1985, pp. 167 et suiv.

(16) *Fraternité-Matin* [Abidjan], 17 avril 1964.

(17) N. Leconte, *Côte-d'Ivoire: l'après-Houphouët*, Paris, Nord-Sud Export Consultants, juin 1989.

(18) W. Minter, *The National Union for the Total Independence of Angola (UNITA) as Described by Ex-Participants and Foreign Visitors. Research Report submitted to the Swedish International Development Authority*, Washington (D.-C.), Georgetown University, 1990, multigr., pp. 13-14.

(19) U. Sulikowski, ““Eating the Flesh, Eating the Soul,” Reflections on Politics, Sorcery and *Vodun* in Contemporary Benin,” in J.-P. Chrétien, dir., *L’Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, pp. 379–392.

(20) D. Bigo, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala, 1988, chapitre VI.

(21) F. Bernault, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale*, Paris, Karthala, 1996, pp. 232–234 et 250–254.

(22) Sur l’Afrique de l’Ouest, cf. *Africa Analysis*, 2 octobre 1992; sur la place de la méditation transcendantale au Mozambique, *Le Monde*, 10 juin 1994; sur le rôle de la Rose-Croix au Cameroun, documentation personnelle.

(23) Nguza Karl i Bond, *Mobutu ou l’incarnation du mal zaïrois*, Londres, Rex Collings, 1982, p. 30.

(24) *La Cité africaine* [Kinshasa], 29 juillet 1991. La figure de Satan semble de plus en plus présente dans le jeu politique en Afrique—par exemple au Zaïre, au Kenya, au Bénin, au Nigeria—et cela n’est sans doute pas sans rapport avec l’activisme des Églises fondamentalistes américaines, d’une part, et, de l’autre, le rayonnement de la révolution iranienne de 1979, s’en prenant au “Grand Satan”. Le rapport de cette thématique à la sorcellerie, au monothéisme, à la bureaucratisation et à la démocratie mériterait d’être systématiquement exploré.

(25) *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 21 août 1992, p. 2208; B. Labe Nougouri, *Maraboutage et escroquerie à Abidjan. L’exemple de la commune de Yopougon*, Abidjan, Université nationale, Département de l’institut de criminologie, 1985, multigr., pp. 22 et suiv; *Fraternité-Matin* [Abidjan], 14 novembre 1985 (sur la mort, unanimement considérée comme “suspecte”, du député Coulibaly Bakari, à l’occasion d’un accident de voiture).

(26) Sources: entretiens, et S. Andriamirado, “Un gouvernement en attente?”, *Jeune Afrique*, 23 juillet 1986.

(27) Cf., outre les reportages sur les guerres du Liberia et de Sierra Leone dans les années quatre-vingt-dix, D. Lan, *op. cit.*; B. Verhaegen, *Rébellions au Congo*, Bruxelles, CRISP, 1966 et 1969; C. Geffray, *La Cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala, Nairobi, CRELU, 1990; A. Mbembe, *La Naissance du maquis*, *op. cit.*

(28) Cf. par exemple, sur le complot de la Sainte-Croix, J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, *op. cit.*, pp. 133-135.

(29) A. Diallo, *La Mort de Diallo Telli, premier secrétaire général de l'OUA*, Paris, Karthala, 1983, pp. 68 et 109; J.-P. Alata, *Prison d'Afrique. Cinq ans dans les geôles de Guinée*, Paris, Le Seuil, 1976, pp. 189 et suiv.; A. A. Diallo, *La Vérité du ministre. Dix ans dans les geôles de Sékou Touré*, Paris, Calmann-Lévy, 1985. Sur le Liberia, *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 14 novembre 1986, p. 2868; P. Gifford, *Christianity and Politics in Doe's Liberia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 30 et suiv. Sur la Sierra Leone, *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 17 novembre 1989, p. 3317, et *Africa Confidential*, 6 avril 1990. Sur la Côte-d'Ivoire, B. Labe Noukouri, *op. cit.*, p. 24, et *Ivoire-Dimanche* [Abidjan], 6 octobre 1991, 4 mai 1992, 20 avril 1992, 10 février 1992. Sur le Gabon, *La Lumière* [Libreville], novembre 1992. Sur des cas similaires en Afrique du Sud, cf. *Libération*, 17-18 novembre 1990; D. Chidester, *Shots in the Streets. Violence and Religion in South Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 48 et 163.

(30) Cité par D. Chidester, *op. cit.*, pp. 151-152. Sur les massacres dans les trains, voir “Hunting “witches” on trains”, *Weekly Mail* [Johannesburgh], 31 mars 1994, p. 7. Sur les meurtres de sorciers au Natal, cf. J. Evans, ““Scapegoat intended”: aspects of violence in Southern Kwazulu”

in A. Minnaar, ed., *Patterns of Violence. Case Studies of Conflict in Natal*, Pretoria, Human Sciences Research Council, 1992, pp. 215–226.

(31) Cf., parmi une littérature immense et de qualité, P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique*, *op. cit.*; J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993; E. de Rosny, *Les Yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981; G. Dupré, *Un ordre et sa destruction*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1982, chapitre XVI; R. Devauges, *L'Oncle, le ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise congolaise à Brazzaville*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1977.

(32) A. Bonnassieux, *De Dendraka à Vridi-Canal. Chronique de la précarité à Abidjan*, Paris, EHESS, 1982, multigr., p. 202; *West Africa*, 3 et 10 février 1992; D. Desjeux, *Stratégies paysannes en Afrique noire. Le Congo (Essai sur la gestion de l'incertitude)*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 86; P. Marchesin, *État et société en Mauritanie. 1946-1986. De l'historicité du politique en Afrique*, Paris, université de Paris-I, multigr., 1989, p. 43, note 32.

(33) Sources: entretiens, Abidjan, 1986.

(34) J. Vansina, *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990, pp. 96–97.

(35) I. M. Lewis, *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

(36) *Le Messager* [Douala], 116, 7 septembre 1987, pp. 4–5. Cf. également *Cameroon Tribune* [Yaoundé], 20 août 1987 et, pour une mise en perspective, J.-F. Bayart, A. Mbembe, “La bataille de l'archidiocèse de Douala,” *Politique africaine*, 35, octobre 1989, pp. 77–104.

(37) P. Geschiere, *Sorcellerie et politique*, *op. cit.*

(38) I. M. Lewis, *Religion in Context*, *op. cit.*, pp. 10–11.

(39) Cf., outre les travaux de l'anthropologie britannique des années cinquante—notamment ceux de M. Glucksman et de l'école de Manchester—M. Augé, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion, 1977.

(40) J.-F. Bayart, "Quelques livres consacrés à l'étude des représentations et des pratiques thérapeutiques d'origine précoloniale," *Revue française d'études politiques africaines*, 133, janvier 1977, pp. 100–108; P. Bonnafé, *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*, Nanterre, Labethno, 1978; J.-P. Dozon, *La Société bété (Côte-d'Ivoire)*, Paris, Karthala, 1985, pp. 127 et suiv. P. Geschiere (*Sorcellerie et politique, op. cit.*) souligne cette indétermination mais remarque que les nouvelles élites, pratiquant elles aussi la sorcellerie, sont peu vulnérables à l'action des "petits" dans l'invisible; il conteste de ce fait que ce répertoire puisse être qualifié de "mode populaire d'action politique".

(41) M. Henry, *Marx, Tome II: Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 130–131.

(42) P. Geschiere, *Sorcellerie et politique, op. cit.*; G. Ter Haar, *Spirits of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, Londres, 1 Hurst and C°, 1992, pp. 220–222 (traduction française: Paris, Karthala, 1996); *La Croix-L'Événement*, 7–8 septembre 1986.

(43) W. Mac Gaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983; I. M. Lewis, *Religion in Context, op. cit.*, pp. 64 et suiv.; C. Vidal, "De la religion subie au modernisme refusé. "Théopragie", ancêtres clandestins et résistance populaire au Rwanda", *Archives des sciences sociales des religions*, 38, 1974, p. 69; F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991, pp. 587 et suiv.; B. de Dinechin, Y. Tabart, *Un souffle venant d'Afrique. Communautés*

chrétiennes au Nord-Cameroun, Paris, Le Centurion, 1986, pp. 77, 82, 97 et 173.

(44) *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 18 septembre 1987, p. 2458.

(45) G. Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 93 (qui “n’attache pas beaucoup d’importance à la notion d’imaginaire”, p. 94).

(46) P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l’imagination constituante*, Paris, Le Seuil, 1983.

الفصل الثالث: المدينة المتخيلة

(1) A. Appadurai, “Disjuncture and difference in the global cultural economy,” *Public Culture*, 2 (2), printemps 1990, p. 5.

(2) C. Castoriadis, *L’Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975. pp. 204 et 481 (souligné par l’auteur).

(3) P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l’imagination constituante*, Paris, Le Seuil, 1983, pp. 11, 137 et 12.

(4) R. Collins, “A comparative approach to political sociology,” in R. Bendix. ed., *State and Society. A Reader in Comparative Political Sociology*, Boston, Little Brown and C°, 1968, p. 50. Sur ce point, la lecture de Weber par Cornelius Castoriadis me paraît un peu rapide (*op. cit.*, pp. 490 et suiv.): le théoricien de Heidelberg parle-t-il d’autre chose que de “l’institution imaginaire de la société”?

(5) P. Raynaud, *Max Weber et le dilemme de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987, pp. 121 et 209.

(6) M. Weber, *L’Ethique protestante et l’esprit du capitalisme*, suivi de *Les sectes protestantes et l’esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (réédition dans la collection de poche Agora, 1985), p. 7. S. H. Rudolph souligne elle aussi le caractère très “postmoderne” de cette précision (“The role of theory in comparative politics”, *World Politics*, 48, octobre 1995, pp. 21–28).

(7) *Ibid.*, p. 73.

(8) *Ibid.*, p. 74.

(9) *Ibid.*, p. 80.

(10) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, II*, in *Tocqueville*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 512 (collection "Bouquins").

(11) "Le mythe sécurisant de l'autosuffisance [...] était une conduite symbolique qui enchantait les anciens parce qu'elle leur semblait la réalisation en ce bas monde de l'idéal d'autarcie et qu'en même temps elle flattait leur orgueil de propriétaire" (P. Veyne, *La Société romaine*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 145).

(12) A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 552 (souligne par moi-même).

(13) *Ibid.*, p. 495.

(14) A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, II, 1 (cité par D. Roche, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993, p. 378). Cf. également K. Baker, *Au tribunal de l'opinion. Essai sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1993, et F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

(15) M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980. p. 8.

(16) J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie, phénoménologie de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940, pp. 17-18.

(17) *Ibid.*, p. 17.

(18) P. Veyne, *La Société romaine.*, *op. cit.*, pp. 144 et suiv.

(19) K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 108-109.

(20) Cf., par exemple, la crédulité des auditeurs américains sur l'origine rurale des *hillbillies* en 1930 (R. A. Peterson, "La fabrication de l'authenticité. La *country music*," *Actes de la recherche en sciences sociales*, 93, juin 1992, pp. 3-19) ou les "Réflexions d'un historien sur les fausses

nouvelles de la guerre”, in M. Bloch, *Mélanges historiques*, Paris, Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, SEVVEN, 1963, tome I, pp. 41–57.

(21) P. Garde, *Vie et mort de la Yougoslavie*, Paris, Fayard, 1992, p. 348.

(22) B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa, Vol. II: Violence and Ethnicity*, Portsmouth, James Currey, 1992, pp. 398–399.

(23) A. Mbcmbé, “Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun (1955–1958),” *Journal of African History*, 31, 1991, pp. 89–121.

(24) J. Okello, *Revolution in Zanzibar*, Nairobi, East African Publishing House, 1967.

(25) D. Lan, *Guns and Rain. Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, Londres, James Currey, Berkeley, University of California Press, 1985.

(26) P. Gifford, *Christianity and Politics in Doe's Liberia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 60.

(27) D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Tome II: Les réseaux asiatiques*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1990, pp. 169–171. Cf. également M. Foucault, “Rever de ses plaisirs. Sur l'“ornirocritique” d'Artémidorc” in *Dits et Écrits 1954–1988. Tome IV: 1980–1988*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 462–488.

(28) F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991; S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 192.

(29) J. Le Goff, *L'Imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1991, p. 313.

(30) E. Wonyu, *Cameroun. De l'UPC à l'UC: témoignage à l'aube de l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 72.

(31) *La Croix-L'Événement*, 1 juin 1990.

(32) AFP, 22 octobre 1990.

(33) G. Ter Haar, *Spirit of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, Londres, Hurst and C°, 1992, pp. 220–222 (traduction française: Paris, Karthala, 1996).

(34) J. Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 312.

(35) O. Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991, pp. 130 et 291.

(36) S. Gruzinski, *La Guerre des images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492–2019)*, Paris, Fayard, 1990.

(37) *Ibid.*, p. 154.

(38) Cité in *ibid.*, p. 158.

(39) *Ibid.*, pp. 218 et suiv.

(40) G. M. Jospch, D. Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994.

(41) S. Gruzinski, *op. cit.*, pp. 250–251.

(42) Cf., outre S. Gruzinski, *op. cit.*, V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, chapitre III (sur l'épopée de Miguel Hidalgo comme "drame social").

(43) Témoignages de l'époque, cités par F. Raison-Jourdc, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991, p. 589. Pour les citations suivantes, cf. pp. 591, 775, 777.

(44) L. Hunt, *Le Roman familial de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 9–11 (souligné par moi).

(45) S. Dickey, *Cinema and the Urban Poor in South India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 3 et suiv. Cf. notamment, sur l'activité des *fan clubs*, le chapitre IX, et, sur le cinéma en Inde, J.

Farges, "Le cinéma en Inde: *rasa cinematografica*," in C. Jaffrelot, dir., *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, 1996, chapitre XXIV.

(46) A. Kohli, *Democracy and Discontent: India's Growing Crisis of Governability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, chapitre IV et "The NTR phenomena in Andhra Pradesh. Political change in a South India State", *Asian Survey*, octobre 1988, pp. 991–1017.

(47) Pour reprendre dans un contexte différent l'expression de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963, chapitre XII.

(48) M. Mines, *Public Faces, Private Voices. Community and Individuality in South India*, Berkeley, University of California Press, 1994.

(49) Cf. par exemple les reportages de B. Philip, "Ubu Reine à Madras," *Le Monde*, 29 décembre 1993, et "Les élections indiennes tournent au délire à Madras", *Le Monde*, 8 mai 1996.

(50) S. Dickey, *op. cit.*, chapitre IX; A. Kohli, *op. cit.*, chapitre VII; D. Forrester, "Factions and Filmstars: Tamil Nadu Politics since 1971," *Asian Survey*, XVI (3), 1976, pp. 283–296, et R. L. Hardgrave, Jr., "Politics and the film in Tamilnadu: the stars and the DMK," *ibid.*, XIII (3), 1973, pp. 288–305.

(51) C. Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. 1993, pp. 492 et suiv., et "Réinterprétation du mythe de Ram et mobilisation nationaliste hindoue" in D. C. Martin, dir., *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique?*, Paris, Presses de la FNSP, 1994, pp. 113–114. L'auteur tend néanmoins à réduire ces phénomènes à leur seule dimension instrumentale.

(52) E. Fassin, "Pouvoirs sexuels. Le juge Thomas, la Cour suprême et la société américaine," *Esprit*, décembre 1991, pp. 102–130.

(53) C. Meier, *De la tragédie grecque comme art politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 10.

(54) K. Tülölyan, "Narration, culture and the motivation of the terrorist" in J. Shotter, K. J. Gergen, eds., *Texts of Identity*, Londres, Sage Publications, 1989. pp. 99–118.

(55) A. Saktanber, "Muslim identity in children's picture books," in R. Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey, Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londres, Tauris, 1991, p. 173; A. N. Caglar, "The greywolves as metaphor" in A. Finkel, N. Sirman, eds., *Turkish State, Turkish Society*, Londres, Routledge, 1990, pp. 79–101.

(56) S. J. Tambiah, *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 1986, pp. 117–120; D. Bigo, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala, 1988.

(57) J. Peacock, *Rites of Modernization. Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 4.

(58) N. R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, Yale University Press, 1983 (en particulier les chapitres X et XI). Pour la distinction entre Hussein-intercesseur et Hussein-exemple de vie, voir *supra*, pp. 106–107.

(59) C. Geertz, *Bali, interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 247–248. Cf. également, du même auteur, *Negara. The Theater State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, et le compte rendu critique de cet ouvrage par G. Hamonie in *Archipel*, 27, 1984, pp. 213–219.

(60) B. Brecht, *Écrits sur le théâtre*, Paris, L'Arche, 1963, p. 122.

(61) R. C. Trexler récuse explicitement le terme de théâtre à propos des rituels civiques de Florence (*Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. XVII et suiv., et 213–214).

(62) L. Levine, *Men in Women's Clothing. Anti-Theatricality and Effeminization. 1579–1642*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

(63) C. Meier, *op. cit.*, p. 12.

(64) J. Peacock, *Rites of Modernization*, *op. cit.*; F. Gaffary, communication à la journée d'étude "Rue et politique en Iran", Paris, CERI, 10 avril 1995; M. Hegland, "Two images of Husain" in N. R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, *op. cit.*, p. 233; L. Echghi, "La pratique du *ta'ziye* dans l'Iran postrévolutionnaire," *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 20, juillet–septembre 1995, pp. 307–315, et *Un temps entre les temps. L'Imam, le chi'isme et l'Iran*, Paris, Le Cerf, 1992.

(65) W. Dissanayake, éd., *Melodrama and Asian Cinema*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; F. Adelhah, "La République islamique à l'heure du temps mondial" in Z. Laïdi, dir., *Le Temps mondial*, à paraître.

(66) M. Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit" in *Dits et Écrits. 1954–1988. Tome III: 1976–1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 746. Cf. également "À quoi rêvent les Iraniens?", *ibid.*, p. 694.

(67) Cf. les travaux fondamentaux de P. Vieille, qui insistent sur l'importance de la subjectivité des acteurs de la révolution et de l'imaginaire dans son déroulement: notamment "L'orientalisme est-il théoriquement spécifique? A propos des interprétations de la révolution iranienne," *Peuples méditerranéens*, 50, janvier–mars 1990, pp. 149–161 et—en collaboration avec F. Khosrokhavar—*Le Discours populaire de la Révolution iranienne*, Paris, Contemporanéité, 1990.

(68) M. Hegland, "Two images of Husain" in N. R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, *op. cit.*, p. 233.

(69) G. E. Thaïss, *Religious Symbolism and Social Change: the Drama of Husain*, Saint-Louis (Miss.), Washington University, Ph.D. multigr., 1973, pp. 213 et suiv., et pp. 299 et suiv.

(70) F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar*, *op. cit.*, p. 239.

(71) N. Vergin, *Industrialisation et changement social. Étude comparative dans trois villages d'Eregli (Turquie)*, Istanbul, Güryay, 1973, pp. 170 et 214.

(72) *La Croix-L'Événement*, 31 janvier 1993.

(73) Voir en particulier P. Ansart, *La Gestion des passions politiques*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983, sur les "affects politiques comme dimension permanente du politique", y compris dans les sociétés démocratiques contemporaines, sujettes, par exemple, à de "véritables émotions électorales" (chapitre IX).

(74) A. Matheron, "Passions et institutions selon Spinoza" in C. Lazzeri, D. Reynié, dir., *La Raison d'État: politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992, pp. 141-170.

(75) M. Hegland, "Two images of Husain" in N. R. Keddie, dir., *Religion and Politics in Iran*, *op. cit.*, pp. 230 et suiv.

(76) B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Tome II: Violence and Ethnicity*, *op. cit.*, pp. 385 et suiv.

(77) E. Fassin, "Pouvoirs sexuels," art. cité.

(78) P. Veyne, *La Société romaine*, *op. cit.*, pp. 307-308.

(79) M. Foucault, "Préface à l'"Histoire de la sexualité'" in *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*, *op. cit.*, p. 579. Cf. également son hommage à Philippe Ariès, *ibid.*, pp. 646-655 et *Histoire de la sexualité. Tome II: L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 39.

(80) G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 156.

(81) M. Mines, *Public Faces, Private Voices*, *op. cit.*, pp. 40, 65, 87 et suiv., 198 et suiv.

(82) J. Peacock, *Rites of Modernization*, *op. cit.*; F. Adelhah, *Être moderne en Iran* (à paraître).

(83) “Le style de l’histoire” in *Dits et Écrits*, *op. cit.*, tome IV, p.653, et *Le Désordre des familles*, Paris, Gallimard, Julliard, 1982.

(84) A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, Tome IV, p. 654.

(85) M. Foucault, “Le style de l’histoire” in *Dits et Écrits*, *op. cit.*, Tome IV, p. 654.

(86) M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir,” *ibid.*, p. 230. Voir également ““Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique”, *ibid.*, pp. 134 et suiv.

(87) Cf. par exemple A. Burguière, *Les Formes de la culture*, Paris, Le Seuil, 1993.

(88) *Libération*, 26 avril 1993, p. 10. et 29 février–1er mars 1992, p. 11.

(89) E. J. Thompson, *The Making of the English Working-Class*, *op. cit.*, pp. 453 et suiv., et 802 et suiv.

(90) Sur les notions de “style” et de “stylisation”, cf. l’œuvre de Peter Brown, qui a d’ailleurs influencé Foucault.

(91) B. Sergent, *L’Homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, Payot, 1984, pp. 60–61; M. Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome 11: L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

(92) J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, pp. 74 et suiv. (*Christianisme, tolérance et homosexualité*, Paris, Gallimard, 1985); P. Veyne, *L’Élégie érotique romaine*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 91, et *La Société romaine*, *op. cit.*, pp. 115 et suiv.; M. Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome II: L’Usage des plaisirs*, *op. cit.*

(93) Z. Yavetz, *La Plèbe et le Prince. Foule et vie politique sous le Haut-Empire romain*, Paris, La Découverte, 1984, pp. 186 et suiv.

(94) B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*, Tome II.

(95) J. Lonsdale, "La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau," *Cahiers d'études africaines*, 107-108, XXVII, 3-4, 1987, p. 347.

(96) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique*, *op. cit.*, pp. 296 et suiv.

(97) Conférence de presse du 14 octobre 1985.

(98) Sur les qualités politiques chez les Beti, cf. P. Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, pp. 353 et suiv.

(99) B. Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 31-32.

(100) UPS, *Congrès extraordinaire, 27 au 29 décembre 1976. Pour une société sénégalaise socialiste et démocratique. Rapport de politique générale par Léopold Sédar Senghor, secrétaire général de l'UPS*, Dakar, NEA, 1976, pp. 50-51.

(101) *Ibid.*, p. 54.

(102) Voir "L'homme Abdou Diouf" in *Sénégal d'aujourd'hui* [Dakar], avril 1981, pp. 21 et suiv.

(103) Selon une expression apparue au cours des discussions du Groupe d'analyse des trajectoires du politique du Centre d'études et de recherches internationales (1988-1994).

(104) *Libération*, 9 mai 1995.

(105) P. Veyne, *La Société romaine*, *op. cit.*, *passim*; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, *op. cit.*, chap. II, XI et XVI; J. Peacock,

Rites of Modernization, *op. cit.*, *passim*; R. O'Hanlon, "Recovering the subject. *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South India," *Modern Asian Studies*, 22 (1), 1988, pp. 189–224.

(106) F. Adelhah, "L'imaginaire économique en République islamique d'Iran" in J.-F. Bayart, dir., *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994, pp. 117–144. et "Quand les impôts fleurissent à Téhéran. Taxes municipales et formation de l'espace public", *Cahiers du CERJ*, 12, 1995.

(107) J. Peacock, *Rites of Modernization*, *op. cit.*

(108) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, *op. cit.*, p. 463.

(109) M. Bloch, "La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution. Une esquisse du développement des royaumes dans le centre de Madagascar" in F. Raison-Jourde, dir., *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, 1983, pp. 280 et suiv.

(110) D. Chidester, *Shots in the Streets. Violence and Religion in South Africa*, Cape Town, Oxford University Press, 1992, pp. 76 et suiv; E. Scarry, *The Body in Pain: the Making and Unmaking of the World*, New York, Oxford University Press, 1985; L. DuBois, "Torture and the construction of an enemy: the example of Argentina, 1976–1983," *Dialectical Anthropology*, 15, 1990, pp. 317–328, et S. Gregory, D. Timerman, "Ritual of the modern State: the case of torture in Argentina," *ibid.*, 11, 1986, pp. 63–72.

(111) C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 180.

(112) P. Ansart, *La Gestion des passions politiques*, *op. cit.*, p. 54.

(113) M. Feltin, "Les mises en scène de Jean-Marie Le Pen," *La Croix-L'Événement*, 20 mars 1992, p. 5.

(114) M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983, p. 86.

(115) C. Vidal, *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala, 1990, p. 11.

(116) C. Vidal, "Les politiques de la haine," *Les Temps modernes*, 583, juillet-août 1995, pp. 6-33.

(117) *Le Monde*, 27 février et 2 mars 1991.

(118) P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, *op. cit.*, pp. 136-137.

(119) *The Globe and Mail*, 25 février 1991, pp. A 11 (d'après une dépêche Associated Press).

(120) M. Feltin, art. cité.

(121) Parmi les auteurs contemporains, c'est sans doute Norbert Elias qui insiste avec le plus d'insistance sur le rapport constitutif de l'organisation sociale à l'ambivalence (*La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, pp. 107 et suiv.). Cf. également, en Allemagne, le courant de *l>Alltagsgeschichte*, avec les travaux de Alf Lüdtke.

(122) D. C. Dorward, "Ethnography and administration. A study of Anglo-Tiv working-Misunderstanding," *Journal of African History*, XV (3), pp. 457-477, pp. 457-477, et F. A. Salamone, "The social construction of colonial reality: yauri emirate," *Cahiers d'études africaines*, 98, XXV-2, 1985, pp. 139-159. Sur la colonisation comme système d'action historique reposant sur l'interaction entre colonisateur et colonisé, cf. notamment E. F. Irschick, *Dialogue and History. Constructing South India. 1795-1895*, Berkeley, University of California Press, 1994; J. Pemberton, *On the subject of "Java"*, Ithaca, Cornell University Press, 1994; J. Dunn, A. F. Robertson, *Dependence and Opportunity: Political Change in Ahafo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; J. D. Y. Peel, *Ijeshas and Nigerians. The Incorporation of a Yoruba Kingdom. 1890's-1970's*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*; A. Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*

(1920-1960). *Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996.

(123) Pour une vision globale, cf. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.* Le cas exemplaire du Kenya est bien étudié par G. Kitching, *Class and Economic Change in Kenya. The Making of an African Petite Bourgeoisie*, New Haven, Yale University Press, 1980. Sur l'ambivalence des politiques économiques, cf. B. Hibou, *L'Afrique est-elle protectionniste?*, Paris, Karthala, 1996.

(124) S. Marks, *The Ambiguities of Dependence in South Africa*, Johannesburg, Ravan Press, 1986.

(125) Cf. par exemple l'identification de Mobutu à la figure mythique de Bula Matari au Zaïre in C. Young, T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, et les récits de vie in B. Jewsiewicki, *Naître et mourir au Zaïre. Un demi-siècle d'histoire au quotidien*, Paris, Karthala, 1993.

(126) J.-F. Bayart, "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture toquevillienne" in G. Salamé, dir., *Démocraties sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994, pp. 373-395.

(127) Documents cités par B. Verhaegen, *Rébellions au Congo. Tome II: Maniema*, Bruxelles, CRISP, Kinshasa, IRES, 1969, p. 693.

(128) J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 195 et suiv., et p. 203.

(129) M. Détienne, J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, pp. 57 et 19-20.

(130) D. Paulme, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard, 1976, *passim*.

(131) J.-F. Bayart, "L'Afrique invisible," *Politique internationale*, 70, hiver 1995-1996, pp. 287-300, et J.-F. Bayart, S. Ellis, B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997. D. Bigo

avait déjà remarqué que la figure de Bokassa correspondait au *trickster* du panthéon des Banda (*Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala, 1988, chapitre VI) et R. A. Austen identifie l'un des types africains de criminalité à ce modèle ("Social bandits and other heroic criminals: Western models of resistance and their relevance for Africa" in D. Crummey, ed., *Banditry, Rebellion and Social Protest*, Londres, James Currey, Portsmouth, Heinemann, 1986, pp. 89–108).

(132) F. Adelkhah, "L'imaginaire économique en République islamique d'Iran" in J.-F. Bayart, dir., *La Réinvention du capitalisme*, op. cit., pp. 117–144.

(133) B. Anderson, *Language and Power*, op. cit., pp. 149–150. Cf. également J. Peacock, *Rites of Modernization*, op. cit., sur le *ludruk*, une autre forme théâtrale, plus populaire, et l'interview de J. Leclerc, "Le théâtre d'ombres de Soeharto," *Sudestasie*, 63, 1990, pp. 13–15 sur le caractère secret des exécutions qui doivent être interprétées comme des sacrifices humains.

(134) F. Jullien, *Éloge de la fadeur. À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, s. I., Éd. Philippe Picquier, 1991, pp. 38 et 55–56.

(135) T. Accetto, *De l'honnête dissimulation*, Lagrasse, Verdier, 1990; G. Lamarche-Vadel, *De la duplicité. Les figures du secret au XVII^e siècle*, Paris, La Différence, 1994; D. Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélémy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994, pp. 327 et suiv. (sur le pouvoir de Charles IX comme "un système du simulacre").

(136) R. Needham, dir., *La Parenté en construction. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 95.

(137) *Cameroon Tribune* [Yaoundé], 20 février 1987, p. 7.

(138) P. Ansart, *La Gestion des passions politiques*, op. cit., p. 54.

(139) Cité par A. Mbembe, "Pouvoir des morts et langage des vivants. Les errances de la mémoire nationaliste au Cameroun" in J.-F. Bayart,

A. Mbembe, C. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1992, pp. 190–191.

(140) Cité par D. Bigo, *Forme d'exercice du pouvoir et obéissance en Centrafrique (1966–1979). Éléments pour une théorie du pouvoir personnel*, Paris, université Paris-I, 1985, multigr., pp. 223 et 329.

(141) *Le Monde*, 2–3 janvier 1995.

(142) *Weekly Review* [Nairobi], 10 et 17 avril 1981.

(143) B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.* (qui traite de la société kikuyu à laquelle n'appartiennent ni le "Luo" Odinga Oginga ni le "Kalenjin" a rap Moi).

(144) L. Hunt, *Le Roman familial de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 20.

(145) Cité par L. Hunt, *ibid.*, pp. 19–20.

(146) J.-L. Domenach, Hua Chang-ming, *Le Mariage en Chine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1987. Cf. également D. Davis, S. Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*, Berkeley, University of California Press, 1993.

(147) F. Adelhah, *La Révolution sous le voile*, *op. cit.*, et *Être moderne en Iran* (à paraître).

(148) M. Foucault, "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques," in *Dits et Écrits*, *op. cit.*, tome III, p. 631.

(149) M. Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit," *ibid.*, p. 745.

(150) "Table ronde du 20 mai 1978" in M. Foucault, *Dits et Écrits*, *op. cit.*, tome IV, pp. 22 et suiv.

(151) M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 103. Cf. également W. Schluchter, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 241 (sur la conception de la causalité chez Weber).

(152) M. Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme," in *Dits et Écrits, op. cit.*, tome IV, p. 450.

(153) J.-C. Eslin, "Critique de l'humanisme vertueux," *Esprit*, juin 1982, p. 17 (se référant à l'œuvre de Merleau-Ponty).

(154) E. Le Roy Laduric, *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 188-198 et suiv., 233 et suiv.

(155) D. Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélemy, op. cit.*, pp. 239, 267 et suiv., pp. 385 et suiv.

(156) A. Minaar, ed., *Communities in Isolation. Perspectives on Hostels in South Africa*, Pretoria, Human Sciences Research Council, 1993, pp. 226 et 240-242.

(157) C. Vidal, "Les politiques de la haine," art. cité, pp. 24-25.

(158) F. Adelhah, "La République islamique à l'heure du temps mondial," in Z. Laïdi, dir., *Le Temps mondial* (à paraître).

(159) W. O. Beeman, "Images of the Great Satan: representations of the United States in the Iranian Revolution" in N. R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran, op. cit.*, pp. 191-217.

(160) S. Freud, *Le rêve et son interprétation*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 65-66 (collection Idées).

(161) S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1965, pp. 156 et suiv. (Petite Bibliothèque Payot).

(162) *Ibid.*, pp. 213-214.

(163) D. Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélemy, op. cit.*, p. 13.

الفصل الرابع: تجسيد الخيال السياسي

(1) D. Harvey, *The Condition of Post-Modernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge (Mass.), Oxford, Basil Blackwell, 1990.

(2) *Libération*, 2 juin 1994, pp. 28–29. Cf. notamment, sur ce point crucial, les travaux de référence de Daniel Roche—en particulier *La Culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII–XVIII siècle)*, Paris, Fayard, 1989, ainsi que A. Appadurai, éd., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, et J.-P. Warnier, dir., *Le Paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, Paris, L’Harmattan, 1994.

(3) E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Paris, Gallimard, 1979, p. 280.

(4) P. Joutard, *La Légende des Camisards*, Paris, Gallimard, 1977, et N. Wachtel, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971.

(5) D. Harvey, *The Condition of Post-Modernity*, *op. cit.*, p. 204.

(6) Source: D. Arasse, *La Guillotine et l’imaginaire de la Terreur*, Paris, Flammarion, 1987.

(7) Cité par R. Cobb, *La Protestation populaire en France (1789–1820)*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 243.

(8) D. Arasse, *La Guillotine et l’imaginaire de la Terreur*, *op. cit.*, p. 106, souligné par l’auteur. Cf. également pp. 30–31 et 99 et suiv.

(9) H. Naficy, *The Making of Exile Cultures. Iranian Television in Los Angeles*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

(10) S. Michel, “Sous la plage, les bunkers,” *Journal de Genève*, 21 août 1992, p. 2; J.-B. Peires, *The Dead Will Arise. Nongqawuse and the Great Xhosa Cattle-Killing Movement of 1856–57*, Johannesburg, Ravan Press, 1989.

(11) P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, et “Kinship, Witchcraft and “the Market”” in R. Dilley, ed., *Contesting Markets. Analysis of Ideology, Discourse and Practice*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992, pp. 159–179; A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things*, *op. cit.*; J. Habermas, *L’Espace*

public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Paris, Payot, 1993 (nouvelle édition); V. Zelizer, *The Social Meaning of Money*, New York, Basic Books, 1994.

(12) D. Roche, *La Culture des apparences*, *op. cit.*, p. 35.

(13) D. B. Kraybill, *The Riddle of Amish Culture*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 57.

(14) R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 540-541.

(15) R. Bendix, *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 500.

(16) A. N. Caglar, "The Grey Wolves as Metaphor" in A. Finkel, N. Sirman, eds., *Turkish State. Turkish Society*, Londres, Routledge, 1990, p. 96, et E. A. Olson, "Muslim identity and secularization," *Anthropological Quarterly*, 58 (4), octobre 1985, p. 163.

(17) Source; J.-P. Perrin, "La virilité turque perd un de ses attributs," *Libération*, 24 juin 1993.

(18) N. Beyhum, *Espaces éclatés, espaces dominés: étude de la recomposition des espaces publics centraux de Beyrouth de 1975 à 1990*, Lyon, université Lyon H-Lumière, 1991, multigr., pp. 430-431.

(19) *Le Monde*, 8 décembre 1993.

(20) S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Le Seuil, 1995; O. Carlier, "De l'islahisme à l'islamisme: la thérapie politico-religieuse du FIS," *Cahiers d'études africaines*, 126, XXXII-2, 1992, pp. 185-219.

(21) G. Millet, "Contre le FIS, le pouvoir a gagné une bataille," *Libération*, 22 et 23 février 1992, p. 17.

(22) L. Martinez, "Les groupes islamistes entre guérilla et négoce. Vers une consolidation du régime algérien?," *Les Études du CER1*, août 1995.

(23) N. Lamine, "Ahmed, islamiste malgré tout," *La Croix-L'Événement*, 6 juillet 1995, p. 5. Inversement, tel Palestinien islamiste préférera échapper à la vigilance de la police de Yasser Arafat en se rasant la barbe: "Elle pousse dorénavant dedans, et non plus dehors!" (Cité par C. Boltanski, "Sur les terres de Hamas," *Libération*, 14 avril 1993, pp. 22-23.)

(24) AFP, 2 juillet 1995.

(25) "Moi, Khaled Kelkal," *Le Monde*, 7 octobre 1995, p. 10. Cf. également G. Kepel, *Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Le Seuil, 1987, pp. 34 et suiv.

(26) C. Bromberger, "Les blagues ethniques dans le nord de l'Iran. Sens et fonction d'un corpus de récits facétieux," *Cahiers de littérature orale*, 20, 1986, pp. 73-101.

(27) J. Goody, *Cuisines, cuisine et classes*, Paris, Centre de création industrielle, Centre Georges Pompidou, 1984.

(28) D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Tome III: L'Héritage des royaumes concentriques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 14.

(29) R. Cobb, *La Protestation populaire en France (1789-1820)*, *op. cit.*, et E. P. Thompson, *Customs in Common*, New York, The New Press, 1993.

(30) M. G. Schatzberg, *Politics and Class in Zaire. Bureaucracy, Business and Beer in Lisala*, New York, Africana Publishing Company, 1980, chapitre V.

(31) J. D. Klier, S. Lambroza, eds., *Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, et J. Crush, C. Ambler, eds., *Liquor and Labor in Southern Africa*, Athens, Ohio University Press, 1992. Je remercie Max-Jean Zins d'avoir attiré mon attention sur le cas de l'Inde. Cf. à cet égard A. Appadurai, "Gastro-Politics in Hindu South Asia," *American Ethnologist*, VIII (3), pp. 494-511.

(32) F. de Coulanges, *La cité antique*, Paris, Flammarion, 1984, chapitre VII.

(33) P. Sanders, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 28 et suiv.

(34) P. Veyne, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 286.

(35) Cf. O. Ihl, *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 98 et suiv., et 208 et suiv.

(36) J.-L. Rocca, "Pouvoir et corruption en Chine populaire," *Perspectives chinoises*, 11-12, janv.-fév. 1993, pp. 20-30.

(37) F. Adelhah, "Politique et Ramadan en Iran," *Le Monde*, 29 février 1996.

(38) P. Sanders, *op. cit.*, pp. 68-70.

(39) D. Roche, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993, p. 559.

(40) H. Green, *The Uncertainty of Everyday Life. 1915-1945*, New York, Harper Collins Publishers, 1992, pp. 156-176.

(41) F. Adelhah, "La République islamique d'Iran à l'heure du temps mondial," in Z. Laïdi, dir., *Le Temps mondial*, à paraître. Selon Christian Coulon, la cuisine régionale française a rempli une fonction similaire.

(42) V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974; B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991, chapitre IV.

(43) N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy, 1973, chapitre IV; D. Roche, *La France des Lumières, op. cit.*, pp. 560 et suiv.

(44) A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

(45) Lu Wenfu, *Vie et passion d'un gastronome chinois*, Arles, Éditions Philippe Picquier, 1988.

(46) M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 225–226 et 253–254.

(47) F. Davis, *Fashion, Culture and Identity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

(48) D. Roche, *La Culture des apparences*, *op. cit.*, pp. 14, 15, 48, 487. Sur le changement vestimentaire en Asie, souvent sous-estimé par les auteurs européens—notamment par Brauücl, cf. K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe. Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 187 et suiv.

(49) A. Bayly, “The origins of *swadeshi* (home industry): cloth and Indian society, 1700–1930,” in A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things*, *op. cit.*, p. 285.

(50) J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1982 (collection Champs), p. 329.

(51) R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, *op. cit.*, pp. 439–440.

(52) J.-D. Gandoulou, *Dandies à Bacongo. Le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, et *Entre Paris et Bacongo*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre de création industrielle, 1984; R. Bazenguissa, ““Belles maisons” contre S.A.P.E.: pratiques de valorisation symbolique au Congo” in M. Hambert et al., dir., *État et société dans le Tiers monde. De la modernisation à la démocratisation?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1992, pp. 247–255; J. Freidman, “The political economy of elegance. An african cult of beauty,” *Culture and History*, 7, 1990, pp. 101–125.

(53) *Rapport et projet de décret présentés au nom du Comité d'instruction publique, sur les costumes des législateurs et des autres fonctionnaires publics, séance du vingt-huit fructidor, l'an trois, par Grégoire, député à la Convention nationale* in *Œuvres de l'Abbé Grégoire*,

Paris, EDHIS, 1977, Tome II, p. 396, cité en anglais par L. Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 77-78.

(54) Procès verbaux de l'automne 1993 cités par l'Abbé Charles Jolivet, *La Révolution dans l'Ardèche (1788-1795)*, Apremont, Curandera, 1988, p. 464.

(55) L. Hunt, *Politics, Culture and Class*, *op. cit.*, p. 83.

(56) Cité par B. Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, p. 234.

(57) M.-C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, Paris, UGE, 1973, pp. 24 et suiv., et p. 37 (souligné par les auteurs).

(58) Dennis Frydman, psychanalyste, cité par E. Dior, "Dans les banlieues londoniennes, mourir pour des "pumps",," *La Croix-L'Événement*, 14 au 15 octobre 1990, p. 8.

(59) *Ibid.*

(60) Sur le fétichisme des uniformes d'écolières au Japon, cf. L. Lamprière, "Fantasmes bleu marine au Soleil Levant," *Libération*, 31 août 1993, p. 17.

(61) Annonce de la rubrique "Sandwich", *Libération*, 27-28 juin 1981.

(62) *Le Canard enchaîné*, 24 mai 1995; A. Touraine. "Les pantalons longs: la stratégie du Parti socialiste," *Le Malin*, 22 février 1980.

(63) A. D, "Le short de la discorde," *La Croix-L'Événement*, 10 septembre 1991.

(64) N. Göle, "Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie: entre le totalitarisme et l'individualisme" in G. Kepel, Y. Richard, dir., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 169.

(65) H. E. Chehabi, "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Raza Shah," *Iranian Studies*, 26 (3-4), été 1993, p. 220, note 59.

(66) L. Levine, *Men in Women's Clothing. Anti-Theatricality and Effeminization. 1579-1642*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

(67) Entretien avec François Bayrou, *La Croix-L'Événement*, 28-29 novembre 1993.

(68) *Le Monde*, 20 décembre 1995.

(69) Entretien avec Roland Marchal et Claudine Vidal, Paris, 1995.

(70) L. Lamprière, "Hosokawa, le "Kennedy japonais",", *Libération*, 15 février 1994, pp. 18-19; A. Dubus, "La résistance de Zargana, le "Coluche" birman", *La Croix-L'Événement*, 25 janvier 1995, p. 9.

(71) *Le Monde*, 21 avril 1989 et 22 décembre 1995.

(72) M. M. Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, p. 186; F. Adelhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

(73) R. L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 232 et 248-249. "En réfléchissant sur la question des costumes, la première idée à laquelle nous nous sommes fixés, c'est d'en exclure toute étoffe qui ne serait pas de fabrication française," écrira l'abbé Grégoire (*op. cit.*, p. 398).

(74) C. Young, T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison, Wisconsin University Press, 1985, p. 117.

(75) H. Thassinda Uba Thassinda, *Zaire: les princes de l'invisible. L'Afrique noire bâillonnée par le parti unique*, Caen, Éditions C'est-à-dire, 1992, pp. 103-104.

(76) D. Roche, *La Culture des apparences*, *op. cit.*, chapitre IX.

(77) Sur le rapport de la Grande Guerre à l'imaginaire de la modernité dans le Reich, cf. M. Eksteins, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*, New York, Doubleday, 1990.

(78) D. Roche, *La Culture des apparences*, *op. cit.*, p. 244.

(79) M. Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 343-344.

(80) E. Hobsbawm, "Mass-producing traditions; Europe, 1870-1914" in E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 287-288.

(81) A. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar period*, Berkeley, University of California Press, 1969, pp. 78-79 et 177; B. Lewis, *Islam et laïcité*, *op. cit.*, pp. 93 et suiv.

(82) M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 44.

(83) H. Trevor-Roper, "The invention of tradition: the Highland tradition of Scotland" in E. Hobsbawm, T. Ranger, eds., *op. cit.*, p. 15.

(84) *Ibid.*, p. 22.

(85) *Ibid.*, pp. 15-41.

(86) B. Lewis, *Islam et laïcité*, *op. cit.*, pp. 94 et suiv.

(87) J. Pemberton, *On the subject of "Java"*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 65 et suiv; B. Anderson, *Imagined Communities*, *op. cit.* Cf. également D. Lombard, *Le Carrefour javanais*, *op. cit.*, Tome I, pp. 89 et suiv., et 129 et suiv.

(88) Source: C. A. Bayly, "The origins of *swadeshi* (home industry); cloth and Indian society, 1700-1930" in A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things*, *op. cit.*, pp. 285-321.

(89) D. E. Haynes, "From tribute to philanthropy: the politics of gift giving in a Western Indian city," *The Journal of Asian Studies*, 46 (2), mai 1987, pp. 339-360.

(90) H. et U. Mukherjee, ed., *India's Fight for Freedom on the Swadeshi Movement. 1905-6*, Calcutta, 1908, p. 203, cité par C. A. Bayly in A. Appadurai, ed., *op. cit.*, p. 311.

(91) J. Vansina, *The Children of Woot. A History of the Kuba Peoples*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1978, p. 185. Cf. également J. C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988.

(92) M.-C. Dupré, "Raphia Monies among the Teke: their origin and control" in J. I. Guyer, ed., *Money Matters. Instability Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities*, Portsmouth, Heinemann, Londres, James Currey, 1995, pp. 45-46.

(93) M. J. Hay, *Who Wears the Pants? Christian Missions, Migrant Labor and Clothing in Colonial Western Kenya*, Boston, Boston University, African Studies Center, 1992, pp. 7-8.

(94) M.-C. Dupré, "Raphia monies among the Teke" in J. I. Guyer, ed., *Money Matters, op. cit.*

(95) P. M. Martin, *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 155-157.

(96) C. Geary, *Patterns from without, Meaning from within: European-Style Military Dress and German Colonial Politics in the Bamum Kingdom (Cameroon)*, Boston, Boston University, African Studies Center, 1989.

(97) Marquis de Compiègne, *L'Afrique équatoriale. Gabonais, Pahouins, Gallois*, Paris, Plon, 1876, pp. 186 et suiv., et 196. Je remercie François Gaulme de m'avoir fait découvrir cet ouvrage.

(98) Ce qui, aux yeux de F. Raison-Jourdc, justifie, en l'occurrence, la notion de "théâtre" que nous avons pour notre part contestée: lors du grand cortège de décembre 1848, le prince est habillé en roi européen, personnage qu'"il assume dans l'évocation-distanciation de l'acteur" afin

de constituer en images un programme de “bon gouvernement” (F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar auXIX siècle*, Paris, Karthala, 1991, pp. 214 et suiv.).

(99) *Ibid.*, p. 218.

(100) *Ibid.*, pour le bal costumé du 27 décembre 1856.

(101) B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, Portsmouth, James Currey, 1992, Tome II, pp. 238–240.

(102) *Ibid.*, p. 360.

(103) Cité par M.-J. Hay, *Who Wears the Pants?*, *op. cit.*, p. 12.

(104) *Ibid.*

(105) T. Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa. 1890–1970. The Beni Ngoma*, Londres, Heinemann, 1975, pp. 126–132.

(106) *Ibid.*, p. 127. Cf. également pp. 131–132.

(107) M. J. Hay, *Who Wears the Pants?*, *op. cit.*, pp. 19–20.

(108) R. Péliissier, la *Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926–1961)*, Orgeval, Éd. Péliissier, 1978, pp. 205 et 561.

(109) Article de 1958, cité par F. Bernault-Bosswell, *Démocraties ambiguës. La construction d'une société politique au Gabon et au Congo-Brazzaville. 1945–1964*, Paris, université Paris-VII, 1994, multigr., p. 533.

(110) Témoignage de Louis Sanmarco, *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 14 juin 1996, p. 1189.

(111) P. M. Martin, *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*, *op. cit.*, pp. 1 et 154; M. J. Hay, *Who Wears the Pants?*, *op. cit.*, pp. 11–12.

(112) G. Balandier en faisait déjà la remarque (*Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985, pp. 92–93, nouvelle édition). La crise qui frappe le sous-continent depuis la fin des années soixante-dix a vraisemblablement modifié le comportement des consommateurs: à Dakar, par exemple, “une

petite part du budget seulement est consacrée à l'habillement" (E.-S. Ndione, *Le Don et le Recours. Ressorts de l'économie urbaine*, Dakar, Enda, 1992, p. 119).

(113) P. M. Martin, *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*, *op. cit.*, pp. 171–172; J.-D. Gandoulou, *Dandies à Bacongo*, *op. cit.*

(114) J. Dehase, *Le Rôle politique des associations de ressortissants à Léopoldville*, Louvain, Institut de sciences politiques et sociales, 1965, multigr., pp. 32–34 et 98, et suiv; T. O. Ranger, *Dance and Society*, *op. cit.*; J. C. Mitchell, *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, The Rhodesia Livingstone Papers, 1956; "Tchiloli de Sao Tome e Principe," *Internationale de l'imaginaire*, 14, 1990; J.-P. Olivier de Sardan, "La surinterprétation politique: les cultes de possession *hawka* du Niger" in J.-F. Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, pp. 163–213.

(115) A. Cohen, *The Politics of Elite Culture*, Los Angeles, University of California at Los Angeles Press, 1981, à propos des créoles de Sierra Leone.

(116) G. Bouteillier, *Douze mois sous l'Équateur*, Toulouse, imprimerie Adolphe Trinchant, 1903, cité par P. M. Martin, *op. cit.*, p. 154; J.-D. Gandoulou, *op. cit.*

(117) J. Etho, "L'habit ne fait pas le moine," *Liaison* [Brazzaville], 38, août 1953, p. 26, cité par P. M. Martin, *op. cit.*, p. 172.

(118) M. J. Hay, *Who Wears the Pants?*, *op. cit.*, p. 20; M. Samuel, *Le Proletariat noir en France*, Paris, François Maspero, 1978, pp. 185–186.

(119) Témoignage d'un Sapeur, cité par J.-D. Gandoulou, *Dandies à Bacongo*, *op. cit.*, p. 97.

(120) M. Le Pape, C. Vidal, "Raisons pratiques africaines," *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXIII, 1982, pp. 311 et suiv. Cf. également C. Vidal, *Sociologie des passions*, (Côte-d'Ivoire, Rwanda), Paris, Karthala, 1990.

(121) M. Weber, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978, vol. II, pp. 927 et suiv.; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage Books, 1963.

(122) P. Bonnafé, "Une classe d'âge politique. La JMNR de la République du Congo-Brazzaville," *Cahiers d'études africaines*, 31, VIII (3), 1968.

(123) R. Marchal, "Les *mooryann* de Mogadiscio. Formes de la violence dans un espace urbain en guerre," *Cahiers d'études africaines*, 130, XXXIII-2, 1993, pp. 295-320.

(124) M. J. Hay, *Who Wears the Pants?*, *op. cit.*

(125) B. Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992, discuté par J.-F. Bayart, "L'historicité de l'État importé" in J.-F. Bayart, dir., *La Greffe de l'État*, Paris, Karthala, 1996, chapitre I. Sur la trajectoire de l'État en Afrique, cf. notre *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

(126) M. J. Hay, *Who Wears the Pants?*, *op. cit.*, p. 4, citant les travaux de Joanne Eicher (University of Minnesota).

(127) M. Le Pape, C. Vidal, "Raisons pratiques africaines," art. cité, p. 314.

(128) E. Terray, "Le climatiseur et la véranda," in *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, pp. 37-44.

(129) M. Le Pape, C. Vidal, "Raisons pratiques africaines," art. cité, p. 315. Pour mémoire, notons également quelques tentatives africaines de haute couture (M. Devey, "Les stylistes africains à la conquête du marché européen," *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 9 avril 1993, pp. 939-941).

(130) Note de service du sous-préfet de Loum (Cameroun), 25 octobre 1968. Notons que dans une autre région du pays—l'Extrême-Nord—le zèle

des fonctionnaires à proscrire la nudité a été proportionnel à leurs intérêts personnels dans le commerce de la friperie.

(131) Témoignage rapporté in *Le Monde*, 4 mai 1994, p. 3.

(132) Témoignage rapporté par P. Doornbos, "La révolution dérapée. La violence dans l'est du Tchad (1978–1981)," *Politique africaine*, 7, septembre 1982, p. 11.

(133) *Zaire-Afrique*, 172, février 1983, cité in B. Jewsiewicki, H. Moniot, *Dialoguer avec le léopard? Pratiques, savoirs et actes du peuple face au politique en Afrique noire contemporaine*, Paris, L'Harmattan, Sainte-Foy, Éd. SAFI, 1988, p. 437.

(134) M. G. Schatzberg, *Mobutu or Chaos? The United States and Zaire. 1960–1990*, Lanham, University Press of America, 1991, p. 49.

(135) Interview de Mokolo wa Mpombo, *Jeune Afrique*, 25 septembre 1991, p. 20. Sur les années 1988–1991 au Zaïre, cf. J.-C. Willame, *L'Automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Paris, Karthala, 1992.

(136) S. Smith, "Une guerre tribale massacre la transition démocratique," *Libération*, 1 juillet 1993, pp. 15–16 (relatant les événements d'août 1992).

(137) *Libération*, 7 octobre 1994.

(138) Cités par A. Rahnama, F. Nomani, *The Secular Miracle. Religion, Politics and Economic Policy in Iran*, Londres, Zed Books Ltd, 1990, pp. 72 et 77.

(139) F. Adelhah, *La Révolution sous le voile*, op. cit., p. 212.

(140) *Libération*, 6 avril 1994; *Le Monde*, 9 octobre 1990; *La Croix-L'Événement*, 15 novembre 1994; A. Chellali, "Le voile à l'école. Enjeux d'un décret, avatars d'un procès," *Égypte-Monde arabe*, 20, 1994, pp. 133–141; E. A. Olson, "Muslim identity and secularisation," art. cité, pp. 161–171.

(141) L. Martinez, “Les groupes islamistes entre guérilla et négoce. Vers une consolidation du régime algérien?”, *op. cit.*

(142) *Libération*, 31 mars 1994, p. 20.

(143) G. Millet, “Entre voile et treillis, Blida sous influence,” *Libération*, 28 avril 1994.

(144) D. Amrane, *Les Femmes algériennes dans la guerre*, Paris, Plon, 1991, pp. 130-131.

(145) F. Adelhah, *La Révolution sous le voile*, *op. cit.*, p. 197.

(146) *Hurriyet* [Istanbul], cité par *Libération*, 6 mai 1993. Fait divers à rapprocher de l’opinion d’un rabbin de Tel-Aviv qui estime que “les manches doivent atteindre les coudes et en recouvrir la totalité” et que “si une femme se dénude les bras dans la rue son mari est en droit de divorcer” (*Le Monde*, 26 août 1994).

(147) Cf. les reportages sur le Salam Shopping Center for Veiled Women au Caire in *International Herald Tribune* (12 février 1993) et *Libération* (22 mai 1992).

(148) F. Adelhah, *La Révolution sous le voile*, *op. cit.*, pp. 197-198.

(149) F. Adelhah, “Les élections législatives en Iran. La somme des parti(e)s n’est pas égale au tout...,” *Les Études du CERL*, juillet 1996.

(150) Cf. également, par exemple, L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press, 1988, et N. Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993.

(151) P. Veyne, *La Société romaine*, Paris, Le Seuil, 1991, pp. 307-308.

(152) Cité par *Le Monde*, 21 mars 1994.

(153) Cf. F. Adelhah, *La Révolution sous le voile*, *op. cit.*, chapitre V.

(154) Nous suivons D. Casajus, *La Tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Paris, Éditions de la Maison des

sciences de l'homme, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 315 et suiv.

(155) C. Lévi-Strauss, "Les champignons dans la culture. A propos d'un livre de M. R. G. Wasson," *L'Homme*, X (1), janvier-mars 1970, pp. 5–16: "Les hallucinogènes ne recèlent pas un message naturel dont la notion même apparaît contradictoire; ce sont des déclencheurs et des amplificateurs d'un discours latent que chaque culture tient en réserve et dont les drogues permettent ou facilitent l'élaboration" (p. 13).

(156) S. Weir, *Qat in Yemen. Consumption and Social Change*, Londres, British Museum Publications, 1985. Cf. également L. V. Cassanelli, "Qat: changes in the production and consumption of a quasilegal commodity in northeast Africa" in A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things*, *op. cit.*, pp. 236–257.

(157) A. W. McCoy, *The Politics of Heroin. CIA Complicity in the Global Drug Trade*, New York, Lawrence Hill Books, 1991.

(158) C. Colombani, "Saint-Yersin de Nha Trang," *Le Monde*, 28 décembre 1991, pp. 9 et 11.

(159) M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983; R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 1990. Cf. également O. Ihl, *La Fête républicaine*, *op. cit.*, sur l'érosion de l'imaginaire festif républicain.

(160) R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 173. Cf. par exemple M. Agulhon, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la II République*, Paris, Le Seuil, 1979.

(161) F.-A. Isambert, *Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, p. 159.

(162) E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, *op. cit.*, p. 351.

(163) S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1965, p. 163.

(164) M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 276.

(165) C. Bromberger, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

(166) S. Freud, *Die Traumdeutung. Gesammelte Werke II*, p. 116, note 1 et pp. 529–539, cité et traduit par C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, pp. 378–379. Sur ce point, C. Castoriadis juge erronées les traductions françaises et anglaises disponibles.

(167) Cf. par exemple le remarquable chapitre de J. Coussy, “Les ruses de l'État minimum” in J.-F. Bayart, dir., *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994, pp. 227–248.

(168) B. Badie, M.-C. Smouts, *Le Retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Dalloz, 1992, et B. Badie, *La Fin des territoires*, Paris, Fayard, 1995.

(169) J.-F. Bayart, “La revanche des sociétés africaines” in J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le Politique par le bas*, Paris, Karthala, 1991, pp. 84 et suiv.

(170) K. Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 265.

(171) E. Weber, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870–1914*, Paris, Fayard, Recherches, 1983, pp. 685–686.

(172) M. Danes, “Le peuple ruthène en mal d'Europe,” *La Croix-L'Événement*, 17–18 janvier 1993, p. 4.

(173) D. B. Kraybill, *The Riddle of Amish Culture*, *op. cit.*

(174) K. Pomian, *L'Ordre du temps*, *op. cit.*, pp. XIII, 326 et suiv, 349 et suiv.

(1) M. Foucault, "Les mailles du pouvoir" in *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 187.

(2) J.-F. Bayart, dir., *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994.

(3) A. Burguière, "Le changement social: brève histoire d'un concept" in B. Lepetit, dir., *Les Formes de l'expérience: une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 261.

(4) V. Zelizer, *The Social Meaning of Money*, New York, Basic Books, 1994.

(5) *Libération*, 15 février 1994. Pour une "contextualisation" de ce fait divers, cf. S. White, *Russia Goes Dry. Alcohol, State and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

(6) C. J. Calhoun, "The radicalism of tradition: community strength or venerable disguise and borrowed language?", *American Journal of Sociology*, 88, 5, mars 1983, pp. 886-914. Cf. notamment E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991; R. H. Tawney, *La Religion et l'essor du capitalisme*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1951; E. R. Wolf, *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*, Albany, State University of New York Press, 1991; M. Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne. 1850-1950*, Paris, Fayard, 1992; Y. Lambert, "Développement agricole et action catholique," *Sociologia Ruralis*, XVIII (4), 1978, pp. 245-253; L.-M. Barbarit, L.-M. Clénet, *La Nouvelle Vendée. Voyage dans la Vendée industrielle*, Paris, Éd. France Empire, 1990; G. Hermet, *Le Peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, et *Aux frontières de la démocratie*, Paris, PUF, 1983; B. Bûcher, *Descendants de Chouans. Histoire et culture populaire dans la Vendée contemporaine*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995; A. Zakai, *Exile and*

Kingdom. History and Apocalypse in the Puritan Migration to America, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; R. L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963.

(7) R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 213-214 et IV partie. Cf. également N.-Z. Davies, *Les cultures du peuple. Rituels, savoir et résistances au XVII^e siècle*, Paris, Aubicr-Montaigne, 1979 et, pour un exemple extra-occidental, P. Sanders, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, Albany, State University of New York Press, 1994, ou, sur l'Empire romain, P. Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1996.

(8) V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974. p. 226.

(9) D. I. Kertzer, "The Role of Ritual in State-Formation" in E. R. Wolf, ed., *Religious Regimes and State-formation*, *op. cit.*, pp. 96-97.

(10) M. Bax, "Religious Regimes and State-Formation: Toward a Research Perspective" et "Marian Apparitions in Medjugorje; Rivalling Religious Regimes and State-Formation in Yugoslavia", *ibid.*, chapitres I et II. Cf. également, dans le même ouvrage, A. Weingrod, "Saints, Shrines and Politics in Contemporary Israel," pp. 73-83.

(11) A. Ben-Amos, "La "panthéonisation" de Jean Jaurès. Rituel et politique sous la III^e République," *Terrains*, 15, octobre 1990, pp. 50-51.

(12) J.-F. Bayart, "L'alchimie politique de la mort," *La Croix-L'Événement*, 30 janvier 1996.

(13) M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1985, p. 102 (collection Agora).

(14) “L’orientation économique peut être tracée par une tradition ou par une rationalité tendant vers un but. Mais, même en cas de forte rationalisation de l’action, la composante traditionnelle de l’orientation reste très importante [...]. La dose élevée de traditionalisme dans les modes de vie qui caractérisait les classes laborieuses au début des temps modernes n’a pas empêché un fort accroissement de la rationalisation dans l’entreprise économique sous la direction capitaliste,” M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 71.

(15) E. Troeltsch, *op. cit.*, p. 54.

(16) *Ibid.*, p. 68.

(17) *Ibid.*, p. 69.

(18) M. Gribaudi, “Les discontinuités du social. Un modèle configurationnel, in B. Lepetit, *Les Formes de l’expérience*, *op. cit.*, pp. 224–225. Cf. également N. Elias, *La Dynamique de l’Occident*, Paris, Presses Pocket, 1990, pp. 181 et suiv.

(19) P. Joutard, *La Légende des camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard, 1977, p. 39.

(20) V. Pérez Díaz, *The Return of Civil Society. The Emergence of Democratic Spain*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

(21) “De la relation politique à la relation religieuse, la ressemblance est aussi peu mystérieuse, et aussi variable, que la ressemblance des thèmes d’une poésie à la réalité naturelle ou sociale ambiante: c’est une affaire de mots, d’images et de sources d’inspiration. Lorsqu’on veut bien s’en inspirer” (P. Veyne, *La Société romaine*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 309).

(22) M. Weber, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 44.

(23) A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, I*, in *Tocqueville*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 72 (collection Bouquins).

(24) D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale, volume II. L'Héritage des royaumes concentriques*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 152.

(25) S. A. Arjomand, "Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam" in J. A. Beckford, ed., *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Londres, Sage Publications, 1986, pp. 87–112.

(26) F. Adelhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

(27) P.-X. Jacob, *L'Enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982.

(28) G. Therborn, *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies. 1945–2000*, Londres, Sage Publications, 1995, p. 4.

(29) A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

(30) M. Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme" in *Dits et Écrits, op. cit.*, Tome IV, pp. 446–447.

(31) M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières" in *Dits et Écrits, op. cit.*, Tome IV, pp. 568 et suiv. Cf. également le cours publié sous le même titre par *Le Magazine littéraire* et plus connu en France (*ibid.*, pp. 679–688).

(32) C. Mallat, *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

(33) F. Adelhah, "Les élections législatives en Iran. La somme des parti(e)s n'est pas égale au tout..." *Les Études du CERI*, juillet 1996.

(34) S. A. Arjomand, "Religion and the diversity of normative orders" in S. A. Arjomand, ed., *The Political Dimensions of Religion*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 49.

(35) Cf. les chapitres de M. Gaborieau, C. Hurtig, C. Jaffrelot, S. Kaviraj et J. Manor in J.-F. Bayart, dir., *La Greffe de l'État*, Paris, Karthala, 1996.

(36) L. Rudolph, "The Modernity of Tradition: the Democratic Incarnation of Caste in India" in R. Bendix, ed., *State and Society. A Reader in Comparative Political Sociology*, Boston, Little, Brown and C°, 1968, p. 544.

(37) S. Mardin, "Le concept de société en tant qu'élément d'approche de la société turque," *Les Temps modernes*, juillet-août 1984, pp. 64-65.

(38) F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985, pp. 72-78.

(39) A. de Tocqueville, "Avertissement de la douzième édition," *De la démocratie en Amérique, I, op. cit.*, p. 39.

(40) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, I, op. cit.*, pp. 291-293.

(41) Jacques Chirac à l'université du Caire, cité (et commenté) par J.-F. Bayart, "Le danger du multiculturalisme," *Croissance*, mai 1996, p. 50.

(42) G. Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 39-40.

(43) W. Schluchter, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford, Stanford University Press, 1996, chapitre IV.

(44) M. Sarkisyanz, "Culture and politics in Vietnamese Caodaism," in S. A. Arjomand, ed., *The Political Dimensions of Religion, op. cit.*, pp. 205-218; J. R. I. Cole, "Iranian millenarism and democratic thought in the 19th century," *International Journal of Middle East Studies*, 24, 1992, pp. 1-26; S. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, State University of New York Press, 1989; J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Le Seuil, 1995; C. Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.

(45) Cf. par exemple P. Ngandu Nkashama, *Églises nouvelles et mouvements religieux. L'exemple zaïrois*, Paris, L'Harmattan, 1990, ou C. Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990.

(46) J. Peacock, *Rites of Modernization. Symbols and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

(47) C. Bromberger, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 377.

(48) *Ibid.*, pp. 191 et 197. Cf. également A. Ehrenberg, *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

(49) O. Carlier, "De l'islahisme à l'islamisme: la thérapie politico-religieuse du FIS," *Cahiers d'études africaines*, 126, XXXII-2, 1992, pp. 185-219; S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Le Seuil, 1995.

(50) *Africa Confidential*, 16 février 1996.

(51) P. Veyne, "Olympic dans l'Antiquité," *Esprit*, avril 1987, p. 60.

(52) S. Darbon, *Des jeunes filles toutes simples. Ethnographie d'une troupe de majorettes en France*, s.-l., Jean-Michel Place, s.d. [1995].

(53) "Rapport et projet de décret présentés au nom du Comité d'instruction publique sur les costumes des législateurs et des autres fonctionnaires publics" in *Cœuvres de l'Abbé Grégoire*, Paris, Éditions d'histoire sociale, 1977, Tome II, pp. 396-397. *Nous avons respecté l'orthographe et la ponctuation de cette édition.*

